Filosofía contemporánea

Normas, virtudes y valores epistémicos

Ensayos de epistemología contemporánea

Margarita M. Valdés
y Miguel Ángel Fernández
(compiladores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO ✣ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Serie antologías

En las últimas décadas, la epistemología analítica ha dejado de ocuparse primordialmente del análisis del conocimiento y la justificación y de examinar los argumentos escépticos, para investigar por qué consideramos valiosos esos logros epistémicos y otros más como el entendimiento. Muchos epistemólogos actuales exploran, además, la naturaleza de las competencias y los hábitos de formación de creencias que debemos tener para ser buenos agentes epistémicos y para florecer intelectualmente. Un tercer tema, íntimamente relacionado con los dos anteriores y profusamente discutido en la epistemología reciente, es la normatividad epistémica, es decir, qué tipo de razones son las razones para creer algo; esencialmente vinculados con este tema están la cuestión de cuál es la relación entre la verdad y la creencia y la cuestión de si las razones prácticas pueden o no ser razones para creer. En este volumen se recogen algunas de las mejores y más recientes discusiones sobre los tres temas mencionados: las normas, las virtudes y los valores epistémicos.

El libro es resultado de un proyecto de investigación financiado por la DGAPA de la Universidad Nacional Autónoma de México y conducido en el Instituto de Investigaciones Filosóficas por Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández.

9 786070 227790

Margarita M. Valdés es doctora en filosofía, investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de epistemología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado diversos artículos sobre teoría del conocimiento en revistas especializadas y compilado, entre otros libros, la antología *Relativismo lingüístico y epistemológico* (UNAM, 1990), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales* (UNAM, 1998), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental* (UNAM-FCE, 2004).

Miguel Ángel Fernández Vargas es doctor en filosofía por el University College de la Universidad de Londres. Desde 2006 es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Ha publicado varios artículos sobre temas de epistemología en revistas especializadas y actualmente trabaja en la compilación del libro colectivo *The Present and Future of Virtue Epistemology*.

Otros títulos publicados en esta serie:

Mark Platts (comp.)
Conceptos éticos fundamentales

Maite Ezcurdia (comp.)
Orayen: de la forma lógica al significado

Adolfo García de la Sienra (comp.)
Reflexiones sobre la paradoja de Orayen

Isabel Cabrera (comp.)
Argumentos trascendentales

NORMAS, VIRTUDES Y VALORES EPISTÉMICOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
Serie: ANTOLOGÍAS

NORMAS, VIRTUDES Y VALORES EPISTÉMICOS

Ensayos de epistemología contemporánea

Compilación y presentación:

MARGARITA M. VALDÉS
y
MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
MÉXICO 2011

BD165
N67

Normas, virtudes y valores epistémicos : ensayos de epistemología contemporánea / compilación y presentación: Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández. — México : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2011.
550 pp. — (Filosofía contemporánea. Antologías)
ISBN 978-607-02-2779-5

1. Teoría del conocimiento. I. Valdés, Margarita M., comp. II. Fernández, Miguel Ángel, comp. III. Ser.

Cuidado de la edición:
J. Alberto Barrañón C.
Formación tipográfica:
J. Alberto Barrañón C. y María Teresa Salmón Calderón

Esta antología es resultado del proyecto de investigación "Epistemología y valoración", PAPIIT-IN401508

Primera edición en español: 28 de mayo de 2011
D.R. © 2011 Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C.P. 04510, México, Distrito Federal
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx
Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en México
ISBN 978-607-02-2779-5

PRESENTACIÓN GENERAL

En las últimas tres décadas, la teoría del conocimiento ha dejado de ocuparse primordialmente del análisis del conocimiento y la justificación epistémica, así como de examinar los argumentos escépticos, para dirigir su atención a temas que de una u otra manera se relacionan con preguntas acerca del valor del conocimiento, de la naturaleza de los hábitos y procedimientos de formación de creencias de los buenos conocedores, y de cómo explicar la normatividad distintivamente epistémica. Estos temas son en la actualidad profusamente discutidos. El propósito de esta antología es introducir a los lectores interesados en los desarrollos más recientes de la teoría del conocimiento en algunas de las más significativas contribuciones a estos nuevos temas.

El volumen se divide en tres partes; cada una de ellas está precedida por una introducción seguida de una bibliografía selecta de lecturas adicionales. La primera parte está conformada por seis artículos que abordan la cuestión del valor del conocimiento; esto es, tratan de responder de diferentes maneras al problema ya planteado por Platón en el *Menón* sobre cómo explicar que el conocimiento tenga más valor que la mera creencia verdadera y en qué consiste ese valor. Dos de los artículos de esta parte investigan, además, la cuestión de si el entendimiento posee un valor distinto del que tiene el conocimiento. La segunda parte consta de cinco artículos escritos desde una concepción filosófica que surge en los años ochenta del siglo XX y que en la actualidad cuenta con muchos adeptos: la teoría de las virtudes intelectuales o epistémicas. Lo que interesa principalmente a este tipo de enfoque es in-

vestigar las características que debe tener un agente para ser un buen sujeto epistémico y para florecer intelectualmente, y sólo de manera derivada se interesa en las condiciones que tiene que satisfacer una creencia para constituir conocimiento o para estar justificada. La tercera parte consta de siete artículos (dos de ellos clásicos sobre el tema) que indagan desde diversos ángulos el tema de la normatividad de la creencia; esto es, los autores de esos ensayos investigan por qué debemos en ciertas circunstancias creer algo, la relación que guarda la creencia con la verdad y cuándo una creencia es racional. Para esto último, resulta indispensable determinar qué tipo de razones son las razones para creer y si las razones prácticas —en tanto que son diferentes de las razones propiamente epistémicas— pueden ser razones para creer algo.

Esta antología es uno de los resultados del proyecto colectivo de investigación "Epistemología y Valoración", financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM con la clave PAPIIT-IN401508, de enero de 2008 a diciembre de 2009. En este proyecto participaron los investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas Amalia Amaya, Gustavo Ortiz Millán, Carlos Pereda, Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández; así mismo, colaboraron dos becarios posdoctorales, Anthony Booth en 2008 y Veli Mitova en 2009, y varios estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, entre los que queremos mencionar especialmente a Diego Acosta, Alfonso Anaya, Laura Moure y Diego Ortiz, quienes, además de participar en los seminarios del proyecto, colaboraron en la traducción de varios textos incluidos en esta antología. En el transcurso de la realización de este proyecto contamos con las visitas de varios especialistas de prestigio internacional en los temas tratados en este volumen. Queremos agradecer especialmente la colaboración de Linda Zagzebski, de la Universidad de Oklahoma; Duncan Pritchard, de la Universidad de Edimburgo; Nishi Shah, de Amherst College, y Ralph Wedgwood, de Merton College de la Universidad de Oxford; su participación en diversos seminarios y talleres resultó especialmente fructífera.

Los compiladores de esta antología expresamos nuestro agradecimiento a quienes colaboraron en la selección de tex-

tos, en particular a Veli Mitova y Amalia Amaya. Asimismo, queremos dejar constancia de que todas las traducciones aquí presentadas fueron revisadas por los dos compiladores a fin de asegurarnos tanto de su fidelidad como de su corrección lingüística. Asumimos, pues, la responsabilidad de cualquier error de traducción que pudiera aparecer en esta antología.

Por último, queremos dar las gracias a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico y al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, especialmente a Manola Rius y a J. Alberto Barrañón del Departamento de Publicaciones, por los diversos apoyos que nos brindaron durante la elaboración del proyecto que finaliza con la presentación de esta antología.

Margarita M. Valdés
Miguel Ángel Fernández
Ciudad de México, mayo de 2010.

Parte I
Valores epistémicos

INTRODUCCIÓN

MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ

1. *El "giro del valor"*

A partir del inicio del siglo XXI se ha desarrollado un movimiento dentro de la epistemología analítica que insiste en la necesidad de dar un giro distinto a la investigación sobre los logros epistémicos tradicionales, de modo que en lugar de aproximarse a ellos con preguntas iniciales como "¿qué es el conocimiento?" o "¿qué es la justificación?", trate de investigar su naturaleza preguntando primero "¿por qué son valiosos?" A este giro en las investigaciones epistemológicas se le ha denominado el "giro del valor".[1] Aunque este cambio ha ocurrido tras innumerables intentos infructuosos de ofrecer un análisis del conocimiento, muchos de quienes lo han adoptado *siguen* interesados en producir análisis o explicaciones de los logros epistémicos que les interesan, sólo que ahora esos análisis y explicaciones buscan ser iluminadores específicamente con respecto a qué es lo que hace que sean valiosos para nosotros. De acuerdo con esta forma de enfocar las cosas, un *desideratum* de un análisis del conocimiento, o de cualquier otro logro epistémico, es que el *analysans* deje en claro por qué valoramos el logro cognitivo que se analiza.[2]

Según algunos partidarios del giro del valor, la preocupación tradicional por definir el conocimiento proposicional y la justificación instaló como el modelo de evaluación epistémica dominante un tipo de monismo epistémico que coloca a la creencia verdadera como el valor epistémico fundamental, y que considera derivado o instrumental cualquier otro valor

[1] Véase, por ejemplo, Riggs 2007.

[2] Véase una discusión crítica de tal *desideratum* en DePaul y Grimm 2007, sección 4.

epistémico. Utilizando la terminología de Alvin Goldman,[3] podemos denominar *veritismo* a este tipo de monismo epistémico. Una de las motivaciones centrales del giro del valor ha sido la supuesta incapacidad del veritismo para dar cuenta del valor distintivo de diversos logros epistémicos. En particular, el problema que enfrenta el veritismo para explicar el valor distintivo del conocimiento proposicional sobre la mera creencia verdadera se conoce como "el problema del valor del conocimiento" o simplemente "el problema del valor".

Una de las estrategias para resolver el problema del valor que más se han estudiado ha sido rechazar el monismo veritista en favor de un pluralismo epistémico que acepte otros valores epistémicos fundamentales, además de la creencia verdadera. La aceptación de una pluralidad de valores epistémicos fundamentales ha permitido ensanchar el campo de estudio de la epistemología, que tradicionalmente había estado restringido al conocimiento proposicional, la justificación y algunas otras nociones relacionadas, de modo que incluya logros desestimados, cuando no totalmente ignorados, por la tradición epistemológica dominante, tales como el entendimiento y la sabiduría.

Los trabajos incluidos en la primera parte de esta antología ofrecen muestras representativas de los dos aspectos del giro del valor que he descrito: los primeros cuatro desarrollan diversas reacciones ante el problema del valor del conocimiento y los últimos dos presentan investigaciones sobre la naturaleza y el valor distintivo de otro logro epistémico fundamental: el entendimiento.

El ensayo de Duncan Pritchard distingue varios problemas relacionados con el valor del conocimiento, así como distintas maneras posibles de enfrentarlos; de este modo ofrece un útil mapa conceptual de esta área y por ello lo colocamos al inicio de esta primera parte. Lo sigue un ensayo de Ernesto Sosa, representativo de un tipo de posición que, si bien rechaza el monismo veritista, preserva un lugar esencial para la verdad en la explicación del valor epistémico en general y defiende la autonomía de la evaluación epistémica frente a otros tipos de

[3] Véanse Goldman 1999 y 2001.

evaluación. En contraste, el texto de Linda Zagzebski argumenta a favor de una concepción de la evaluación epistémica que la enlaza con otros tipos de evaluación, en particular con la evaluación moral. En su ensayo, Miranda Fricker argumenta que las respuestas al problema del valor inspiradas en la epistemología de virtudes (como las de Sosa y Zagzebski) distorsionan la naturaleza del problema, y propone entonces una manera alternativa de resolverlo que es consistente con el monismo veritista. Los últimos dos artículos incluidos en esta parte plantean la cuestión del valor del entendimiento, concebido como un logro epistémico distinto del conocimiento proposicional. En su artículo, Jonathan Kvanvig se esfuerza por mostrar que el valor distintivo del entendimiento es la clave para comprender por qué es distinto del conocimiento, mientras que en su trabajo Catherine Z. Elgin argumenta que es el entendimiento, no el conocimiento, la magnitud epistémica adecuada para comprender las aportaciones cognitivas de la ciencia. En lo que sigue describiré con algo más de detalle estos trabajos y algunas de sus interconexiones.

2. *Los artículos incluidos*

En su artículo "El problema del valor del conocimiento", Duncan Pritchard hace una útil distinción entre varios problemas relacionados con el valor del conocimiento que frecuentemente se confunden. En particular, formula con mucha claridad el llamado "problema de la absorción" [*the swamping problem*]. Este problema consiste en la aparente imposibilidad de explicar qué hace que el conocimiento sea epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera. Tal dificultad surge al aceptar las siguientes tesis:

1. La creencia verdadera es el único bien epistémico fundamental. (Monismo-V)

2. El valor epistémico que se le confiere a una creencia por poseer una propiedad epistémica positiva es un valor epistémico instrumental relativamente al bien epistémico ulterior de la creencia verdadera. (Consecuencia de 1)

3. Si el valor de *x* es sólo un valor instrumental relativamente a un bien ulterior y ese bien ya está presente, entonces *x* no puede conferir ningún valor adicional.

Estas tres tesis implican la negación de la tesis 4, que se considera una verdad intuitiva sobre el valor epistémico:

4. El conocimiento es más valioso que la creencia verdadera.[4]

La estrategia de respuesta al problema de la absorción más interesante que explora Pritchard consiste en negar el monismo epistémico, *i.e.*, (1) y su consecuencia (2). Pritchard señala que hay dos maneras de negar el monismo-V: o bien reemplazándolo por otro monismo, por ejemplo el monismo-C que sostiene que el único valor epistémico fundamental es el conocimiento, o bien reemplazándolo por el pluralismo, que sostiene que hay más de un valor epistémico fundamental.

La estrategia de reemplazar el monismo-V por otro tipo de monismo realmente no ha sido explorada en la literatura sobre el problema de la absorción.[5] Tal estrategia parece ofrecer una solución directa al problema del valor del conocimiento:

[4] Puesto que el planteamiento del problema de la absorción presupone que el conocimiento es un tipo de creencia verdadera, es decir, una combinación de creencia verdadera y algunas otras propiedades o factores, el problema de la absorción, estrictamente hablando, tiene una forma meramente *condicional*: *si* el conocimiento es una creencia verdadera más alguna otra propiedad epistémica, entonces el conocimiento no es más valioso que la mera creencia verdadera. Algunos autores recientes rechazarían el antecedente de este condicional y sostendrían que no es correcto concebir el conocimiento como un compuesto de creencia verdadera y algo más (véase, por ejemplo, Williamson 2000, cap. 1) y, por lo tanto, sostendrían que el valor del conocimiento sobre la mera creencia verdadera no debería entenderse como el valor que resulta de combinar el valor de una creencia verdadera y el valor de alguna otra propiedad epistémica. El artículo de M. Fricker incluido en esta antología también cuestiona la presuposición de que lo que explica el valor distintivo del conocimiento sea algo que convierta una mera creencia verdadera en conocimiento.

[5] Aunque algunos autores, incluyendo a Pritchard, ven en el enfoque de Williamson 2000 una sugerencia de monismo-C, pues Williamson argumenta que el conocimiento es el logro epistémico central en función del cual deben entenderse otros, como la justificación de la creencia.

el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera porque el conocimiento es un bien epistémico fundamental, mientras que la mera creencia verdadera no lo es.

El rechazo del monismo-V que se ha explorado mejor con el fin de resolver el problema de la absorción ha sido el *pluralismo epistémico*; en particular, un tipo especial de pluralismo que sostiene que, además de la creencia verdadera, un valor epistémico fundamental es el *crédito* que un sujeto obtiene por llegar a una creencia verdadera a través del ejercicio de sus propias capacidades cognitivas. Se trata del valor de la creencia verdadera *epistémicamente meritoria*. En su trabajo "Normatividad epistémica", Ernesto Sosa presenta una solución al problema de la absorción basada en este tipo de rechazo del monismo-V. Sosa denomina "aptitud" de la creencia al valor epistémico fundamental, distinto de la verdad, que explica la superioridad en valor epistémico del conocimiento sobre la mera creencia verdadera. En la teoría de Sosa, una creencia verdadera es apta sólo si el sujeto la adquiere gracias a una competencia cognitiva propia ejercida en sus condiciones normales.

¿En qué consiste la superioridad en valor de una creencia apta sobre una que no lo es? La intuición que la teoría de Sosa articula es que una creencia verdadera apta *manifiesta* competencias cognitivas del agente y ello hace posible que haber llegado a esa creencia verdadera pueda atribuírsele como *su logro* propio, es decir, hace posible que se le *acredite*. Lograr algo gracias a las competencias propias es, en general, más valioso que llegar al mismo resultado por suerte o por intervención externa. Este tipo de valor peculiar de los logros propios, su *mérito* o *aptitud*, es lo que explica, en particular, el valor superior de una creencia verdadera que es conocimiento frente a una creencia verdadera que no lo es: el conocimiento es creencia verdadera aptamente formada.

En la parte final de su artículo, Sosa reconoce que el conocimiento puede ser valioso por razones que van más allá de lo que compete explicar a la teoría del conocimiento. Puesto que el conocimiento está incrustado en prácticas más amplias, derivará algún valor en función del papel que desempeñe en esas prácticas. Pero esas formas de evaluar el conocimiento no son constitutivas de las normas y criterios distintivos de la nor-

matividad *epistémica*, son formas de evaluación que competen más bien a lo que él llama la "ética intelectual". Como veremos a continuación, esta insistencia en preservar la autonomía de la evaluación propiamente epistémica frente a otros tipos de evaluación distingue la posición de Sosa tanto del enfoque de otros epistemólogos de virtudes, como L. Zagzebski, como del enfoque de pragmatistas tales como W. James y S. Stich, cuyos trabajos sobre normatividad epistémica se encuentran en la tercera parte de esta antología.

En su artículo "La búsqueda de la fuente del valor epistémico", Linda Zagzebski propone una solución al problema de la absorción que coincide con la de Sosa en que, por decirlo así, sitúa "en el sujeto" el valor fundamental que explica la superioridad del conocimiento sobre la mera creencia verdadera. Sin embargo, la explicación que Zagzebski ofrece de ese valor es muy diferente de la que ofrece Sosa.

Zagzebski piensa que la dificultad para explicar el valor del conocimiento sobre la creencia verdadera no deriva meramente de asumir la tesis que afirma que cualquier propiedad epistémica tiene un valor meramente instrumental en relación con la creencia verdadera, tesis que Pritchard coloca en la base del problema. Ella piensa que la verdadera raíz del problema del valor del conocimiento es una concepción errónea acerca de la relación entre la creencia y el sujeto que cree. Sostiene que aun cuando los rasgos valiosos de un sujeto (por ejemplo, sus competencias cognitivas) que producen una creencia verdadera se consideren valiosos *no* meramente en sentido instrumental con respecto a la creencia verdadera, persistirá el problema de explicar cómo el ejercicio de tales rasgos podría transmitir el valor en cuestión a sus efectos, *i.e.*, a las creencias que ellos producen. Una causa, por valiosa que sea, no puede transmitir valor alguno a su efecto si se concibe éste como un resultado "externo" de aquélla. Zagzebski llama a esta concepción de la relación entre la creencia y el sujeto que cree el "modelo máquina-producto" y piensa que el problema del valor del conocimiento surge de esta concepción. Ella cree que la manera de resolver el problema del valor debe comenzar reemplazando el modelo máquina-producto por una concepción de la relación entre el sujeto y sus creencias que haga inteligible cómo el

valor de rasgos epistémicos del sujeto puede transmitirse a sus creencias. El modelo que ella favorece concibe la relación entre un sujeto y sus creencias como si fuese análoga a la relación entre un agente y sus actos: así como un acto *no* es un producto del agente "externo" a él, así una creencia no es un producto "externo" del sujeto; y así como un acto obtiene propiedades normativas del agente que lo ejecuta (por ejemplo, de sus motivaciones), así también una creencia puede obtener propiedades normativas del agente que cree.

Zagzebski sostiene que los rasgos de un agente que afectan el valor de sus creencias son sus motivaciones. Sostiene en particular que cuando un acto de creencia está motivado por lo que ella llama "amor a la verdad", es decir, una estimación positiva de la creencia verdadera, esta motivación puede *añadir* valor a la creencia que motiva. Ahora bien, el valor que trae consigo esa motivación no debe derivar él mismo del hecho de que la motivación en cuestión sea un buen medio o instrumento para conseguir la verdad, pues ello haría que la propuesta de Zagzebski cayera presa del problema de la absorción. Ella es consciente de esto y por ello concibe el valor propio de estar motivado por el amor a la verdad como un valor que deriva no sólo de su conexión con la creencia verdadera, sino de su conexión con una constelación de valores que incluyen valores que no son distintivamente epistémicos, sino morales. Zagzebski llama "admirable" a una creencia verdadera que tiene esos orígenes motivacionales y que posee el valor que la distingue de una mera creencia verdadera: el conocimiento es una creencia verdadera *admirable*.

Las respuestas de Sosa y Zagzebski al problema del valor del conocimiento son muy diferentes; mientras que Sosa insiste en la autonomía de la evaluación epistémica frente a otras especies de evaluación, Zagzebski argumenta que la manera de resolver el problema supone reconocer que tal autonomía es ilusoria. Sin embargo, hay una comunidad profunda entre ambas respuestas: ambas conciben el valor del conocimiento que lo distingue de la mera creencia verdadera como una especie de *crédito* o *mérito* que el agente obtiene por llegar a una creencia verdadera. En su artículo "El valor del conocimiento y la prueba del tiempo", Miranda Fricker lleva a cabo una revi-

sión diagnóstica de la literatura sobre el problema del valor del conocimiento, concentrándose en posiciones como la de Sosa y la de Zagzebski.

Fricker identifica dos presuposiciones que, según ella, distorsionan el debate sobre el valor del conocimiento. La primera presuposición es lo que Fricker llama la Presunción Sincrónica, según la cual la pregunta por el valor del conocimiento se plantea como la pregunta por el valor comparativo de una creencia verdadera y un estado de conocimiento *en un mismo instante tiempo*. Esta presunción conduce a suponer que el valor superior del conocimiento debe derivar de algo distinto del valor de la creencia verdadera, y esto lleva a postular fuentes de valor epistémico distintas de la creencia verdadera, fuentes que yacen en el sujeto, tales como sus competencias intelectuales o sus motivaciones. Pero Fricker argumenta que una vez que abandonamos la Presunción Sincrónica y comparamos una mera creencia verdadera de que *p* con un estado de conocimiento de que *p a través del tiempo*, podemos reconocer que, aun cuando el valor superior del conocimiento no pueda explicarse en términos del valor de la creencia verdadera *particular* que es constituyente de ese estado de conocimiento, sin embargo puede explicarse en términos del valor de la verdad *en general*.

Fricker argumenta que el valor del conocimiento deriva del valor de la verdad en general en el sentido de que el conocimiento implica que retendremos nuestras creencias verdaderas a través del tiempo cuando enfrentemos pruebas que aparentan socavar o rebatir la verdad de esas creencias o nuestra justificación para sostenerlas. El conocimiento implica cierto tipo de *resistencia racional* de nuestras creencias verdaderas ante pruebas adversas. Éste es el rasgo específico del conocimiento que lo hace más valioso que las meras creencias verdaderas, las cuales carecen de esa resistencia racional; pero éste es un rasgo valioso de un estado de conocimiento que es apreciable sólo si consideramos ese estado a través del tiempo.

Fricker llama Presunción Analítica a la segunda presuposición que, según ella, distorsiona el debate en torno al valor del conocimiento. Según tal presunción, el valor distintivo del conocimiento se encuentra en aquello que convierte la creencia

verdadera en conocimiento. Según ella, esta presunción distorsiona el problema del valor en la medida en que no permite que se considere como opción viable la idea de que una buena respuesta al problema puede consistir en una *generalización contingente* de una característica típica del conocimiento, más que en identificar una condición *necesaria* del mismo.

Fricker considera que la Presunción Analítica es responsable de un error en las respuestas al problema del valor basadas en el crédito epistémico: estas respuestas explican el valor del conocimiento en términos del crédito que el agente obtiene por alcanzar una creencia verdadera a partir de sus motivaciones o de sus rasgos virtuosos, y ese crédito es lo que, simultáneamente, convierte la creencia verdadera en conocimiento. Fricker cree que un error en esta estrategia está en que pone "la carreta delante de los bueyes", pues explica el valor del conocimiento en términos de rasgos epistémicamente valiosos del agente; pero el valor de esos rasgos sólo puede explicarse, según ella, por referencia al valor de metas epistémicas tales como el conocimiento mismo.[6]

A pesar de las enormes diferencias que los separan, los autores de los cuatro trabajos a los que me he referido hasta este momento coinciden en un asunto central: el conocimiento *sí* es epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera; su desacuerdo está en cómo explican aquello que dota al conocimiento de esta superioridad en valor.

En contraste con las posiciones anteriores, Jonathan Kvanvig sostiene que el valor del conocimiento *no* es superior al valor de cualquier subconjunto de sus partes. En su trabajo "Conocimiento y entendimiento", Kvanvig diagnostica su búsqueda fallida del valor distintivo del conocimiento sugiriendo que estaba dirigida al blanco equivocado, y argumentando que en realidad son *otros* logros epistémicos, relacionados con el conocimiento pero diferentes de él, los que tienen valor episté-

[6] Sin embargo, Fricker no parece considerar que algunos epistemólogos de virtudes explícitamente ofrecen una caracterización de las virtudes epistémicas según la cual el valor de éstas *no* depende del valor de aquellas metas epistémicas a las que pueden conducir, sino que poseen un tipo de valor *intrínseco*. Un ejemplo claro de esta posición lo ofrece Zagzebski 1996, los fragmentos relevantes están incluidos en la parte II de esta antología.

mico distintivo. En particular, explora el valor epistémico del *entendimiento*.

Para Kvanvig, el beneficio central de investigar el problema del valor del conocimiento es que tal investigación conduce la atención teórica hacia otros logros epistémicos desatendidos por la epistemología tradicional. Tal como Kvanvig entiende la historia de la epistemología reciente, el viraje en la atención del valor del conocimiento al valor de otros logros epistémicos es un paso más hacia la liberación de la epistemología de una obsesión con el escepticismo y con los logros epistémicos que el escéptico pone en duda: el conocimiento proposicional y la justificación.

Como otros que se han sumado al "giro del valor", Kvanvig piensa que un *desideratum* en la construcción de una teoría sobre la naturaleza de un logro cognitivo *X* es que tal teoría explique el valor distintivo de *X*. Kvanvig ofrece una teoría del entendimiento que supuestamente cumple con este *desideratum*. La teoría de Kvanvig identifica un tipo de entendimiento que podríamos llamar *temático*: se trata del entendimiento que uno tiene de un cuerpo complejo de información. Sostiene que aunque este tipo de entendimiento, al igual que el conocimiento proposicional, es fáctico —en el sentido de que entender un cuerpo de información implica que ésta es verdadera—; sin embargo, el entendimiento en cuestión *no* es reducible al conocimiento proposicional, porque:

> el entendimiento requiere, y el conocimiento no, que haya una captación o apreciación interna de cómo se relacionan entre sí los distintos elementos de un cuerpo de información en términos de relaciones explicativas, lógicas, probabilísticas, y otro tipo de relaciones que los coherentistas han considerado constitutivas de la justificación. (p. 133 de este volumen)

Al decir esto, Kvanvig parecería estar pasando por alto el hecho de que *hay* teorías coherentistas *del conocimiento*, es decir, teorías que sostienen que la apreciación de las relaciones explicativas de las que Kvanvig habla es precisamente una condición necesaria para saber algo. Pero Kvanvig es consciente de que esas teorías coherentistas del conocimiento existen, y su idea

es, más bien, que el coherentismo es una teoría inadecuada para el análisis del conocimiento, y que el nicho propio de esa teoría se encuentra en el análisis del *entendimiento*.

Kvanvig sostiene que otra consideración que muestra que el entendimiento no es un tipo de conocimiento proposicional es que conocer un cuerpo de información implica que uno conoce las proposiciones que integran ese cuerpo, mientras que entender ese cuerpo de información *no* requiere conocer las proposiciones que lo integran. La razón de esto, sostiene, es que el entendimiento sobrevive a una clase de suerte epistémica que es fatal para el conocimiento. Por ejemplo, Kvanvig sostiene que uno puede entender cierto fenómeno histórico a partir de una fuente documental que contiene información que es correcta sólo por accidente, pero uno no puede obtener conocimiento de una fuente tal, porque saber que p es incompatible con que la creencia de que p sea accidentalmente verdadera.[7]

De acuerdo con la teoría de Kvanvig, la clave del valor distintivo del entendimiento se encuentra en que la apreciación de las relaciones explicativas y de coherencia que le es propia trae consigo una peculiar *organización* y *sistematización* en nuestro pensamiento sobre el tema o fenómeno que entendemos. A Kvanvig le interesa subrayar, en contra del monismo veritista, que tal organización y sistematización hacen valioso al entendimiento *no sólo* porque promuevan la adquisición de nuevas creencias verdaderas sobre el tema que uno entiende, sino por otras razones de las que el veritista no puede dar cuenta. Por ejemplo, señala que esos rasgos son valiosos porque resultan ser pragmáticamente útiles y por producir una sensación de culminación satisfactoria en un proceso de investigación.[8]

Como he señalado, Kvanvig sostiene que aunque el entendimiento no es una especie de conocimiento, comparte con éste el rasgo de ser fáctico. Sostiene que el entendimiento requiere "la presencia de la verdad" (p. 145), y que la presencia de alguna falsedad en el cuerpo de información que uno entiende no

[7] Véase Grimm 2006 para una discusión de la concepción de Kvanvig sobre la relación entre conocimiento y entendimiento.

[8] Para una crítica detallada de la teoría de Kvanvig, y de otros antiveritistas, sobre el valor del entendimiento, véase Fernández 2010b.

arruinará nuestro entendimiento sólo si esa falsedad tiene poca importancia y es periférica. En contraste con esta concepción de Kvanvig, en su artículo "Del conocimiento al entendimiento", Catherine Z. Elgin insiste en que a veces una proposición que es literalmente falsa puede ser *fundamental* para entender algo; para ella, la presencia y el uso de una falsedad puede ser no un defecto que pueda ignorarse si la falsedad es periférica, sino un elemento indispensable para lograr el entendimiento. Elgin sostiene que dos ejemplos de esto lo suministran el papel de los *modelos* y las *idealizaciones* en las teorías científicas. Un modelo es una representación esquemática de cierto fenómeno que destaca algunas de sus características al tiempo que prescinde de otras por ser irrelevantes para los propósitos explicativos que se persiguen. Por ejemplo, la economía hace uso de modelos que suprimen un gran número de elementos "irracionales" que se hallan presentes en cualquier transacción financiera real; por esta razón, el modelo no se corresponde con ningún fenómeno que realmente exista. Sin embargo, ello no desacredita epistémicamente el uso de esos modelos; por el contrario, es precisamente su esquematismo lo que les permite desempeñar su papel cognitivo central en la producción de un entendimiento sistemático y comprensivo de los fenómenos a los que se aplican.

Las idealizaciones cumplen un papel similar en el entendimiento generado por una teoría científica. La teoría de los gases ideales, por ejemplo, representa las moléculas de algunos gases como si tuvieran propiedades que de hecho no tienen. Tales representaciones son literalmente falsas; sin embargo, usarlas permite capturar interdependencias constantes entre diversas propiedades de los gases reales, tales como su temperatura y su presión. Nuevamente, algo que es literalmente falso desempeña un papel central en el logro de un mejor entendimiento de ciertos fenómenos.

Elgin utiliza estos casos para argumentar que la concentración de la epistemología en el conocimiento proposicional no permite entender las contribuciones cognitivas de la ciencia. Además de que el conocimiento es necesariamente fáctico, una condición del conocimiento proposicional es que el modo como uno llega a creer que p no debe involucrar ninguna fal-

sedad. Pero, entonces, señala Elgin, los procedimientos científicos que hacen uso de *modelos* e *idealizaciones* no pueden producir conocimiento, pues en tales casos uno llega a creer algo apoyándose en una suposición que es literalmente falsa. Elgin subraya que este hecho no desacredita epistémicamente tales resultados científicos, sino que más bien muestra que "el conocimiento no es la magnitud epistémica en la que debemos concentrarnos si queremos entender la contribución cognitiva de la ciencia" (p. 155).

¿Cómo debe entenderse el uso de los modelos y las idealizaciones en la producción del entendimiento científico? Elgin propone una respuesta audaz a esta pregunta. Sostiene que el papel cognitivo de esos elementos es análogo al papel que las *ficciones* desempeñan en una representación teatral. Así como un personaje ficticio, ubicado en una situación ficticia, puede ser un medio excelente para hacernos comprender cosas importantes sobre características importantes de personas y situaciones *reales*, así también una representación esquemática e idealizada de algún fenómeno natural puede ser un medio excelente para entender hechos importantes acerca de casos *reales* de ese tipo de fenómeno.

Aunque la explicación que ofrece Elgin de la función cognitiva de los modelos y las idealizaciones en el entendimiento es discutible, el hecho mismo de que el papel epistémico de tales elementos se discuta en la epistemología actual es ya un resultado importante del "giro del valor". Independientemente de cuáles sean las respuestas que hasta el momento hayan recibido, las preguntas por el valor epistémico distintivo de diversos logros epistémicos han permitido enriquecer el teorizar epistemológico reciente de múltiples maneras; la selección de artículos que incluimos en esta primera parte de la antología pretende ofrecer una muestra de ello.

Lecturas adicionales recomendadas

David, M., 2005, "Truth as the Primary Epistemic Goal: A Working Hypothesis", en Sosa y Steup 2005, pp. 296–312.

DePaul, M.R., 2001, "Value Monism in Epistemology", en Steup 2001, pp. 170–185.

DePaul, M. y L.T. Zagzebski (comps.), 2003, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.

De Regt, H., 2009, "The Epistemic Value of Understanding", *Philosophy of Science*, vol. 76, no. 5, pp. 585–597.

Elgin, C., 2004, "True Enough", *Philosophical Perspectives*, vol. 14, no. 1, pp. 113–131.

Grimm, S., 2008, "Epistemic Goals and Epistemic Values", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 77, no. 3, pp. 725–744.

———, 2006, "Is Understanding a Species of Knowledge?", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 57, no. 3, pp. 515–535.

Haddock, A., A. Millar y D. Pritchard (comps.), 2009, *Epistemic Value*, Oxford University Press, Oxford.

Horwich, P., 2006, "The Value of Truth", *Nous*, vol. 40, no. 2, pp. 347–360.

Kvanvig, J., 2005, "Truth Is Not the Primary Epistemic Goal", en Sosa y Steup 2005, pp. 285–296.

———, 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.

Percival, P., 2003, "The Pursuit of Epistemic Good", *Metaphilosophy*, vol. 34, pp. 29–47.

Pritchard, D., A. Haddock y A. Millar, 2010, *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, Oxford University Press, Oxford.

Riggs, W., 2007, "The Value Turn in Epistemology", en Hendricks y Pritchard 2007, pp. 300–323.

———, 2002, "Reliability and the Value of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 64, no. 1, pp. 79–96.

Sosa, E., 2003, "The Place of Truth in Epistemology", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 155–180.

———, 2000, "For the Love of Truth", en Fairweather y Zagzebski 2001, pp. 49–62.

Sosa, E. y M. Steup (comps.), 2005, *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford.

Zagzebski, L.T., 2003, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 135–154.

EL PROBLEMA DEL VALOR DEL CONOCIMIENTO*

DUNCAN PRITCHARD

§ 1.1. *El problema del valor*

Se suele sostener que el conocimiento tiene un valor distintivo. Presumiblemente, ésta es la razón por la que el conocimiento —y no la creencia verdadera justificada— ha sido por generaciones el foco principal de teorización epistemológica. Sin embargo, comprender exactamente por qué el conocimiento es distintivamente valioso ha resultado ser elusivo, y esto ha llevado a algunos a preguntarse si realmente es algo que posea un valor distintivo. Llamemos a éste el *problema del valor*. La meta de este ensayo es poner en claro lo que supone este problema. Como veremos, esta cuestión está lejos de ser fácil, y parte de su dificultad está en que existe un problema —el llamado *problema de la absorción del valor*— que, si bien se parece superficialmente al problema del valor, de hecho presenta un reto más específico.

§ 1.2. *Poner al descubierto el problema del valor*

Parte de la dificultad que plantea el problema del valor es que supone aclarar qué significa exactamente decir que el conocimiento es distintivamente valioso. Una lectura mínima de esta afirmación sería que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera.[1] Llamemos al reto de explicar por qué es el conocimiento más valioso que la creencia verdadera

*Publicado originalmente como "The Value Problem of Knowledge", capítulo 1 de *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, de Duncan Pritchard, Allan Millar y Adrian Haddock, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 5-24. Traducido con autorización.

[1] Nótese que donde trazo estos contrastes entre el conocimiento y la mera creencia verdadera, tengo en mente una mera creencia verdadera que corresponde apropiadamente a la creencia verdadera que está contenida en el caso

el *problema primario del valor*.[2] Claramente tenemos que hacer algo más que contestar este problema si queremos mostrar que el conocimiento es distintivamente valioso, y vamos a considerar en seguida qué otras exigencias tenemos que satisfacer para dar una respuesta al problema del valor. Lo que resulta claro, sin embargo, es que, si nosotros no somos ni siquiera capaces de dar cuenta de por qué el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera, entonces el proyecto mismo de contestar el problema del valor es una causa perdida.

Visto superficialmente, existe una respuesta bastante clara al problema primario del valor; a saber, que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera debido a que suele poseer un mayor valor práctico. Está claro que puede haber en particular algunas proposiciones verdaderas que, por alguna razón en especial, uno podría preferir creerlas que saberlas (tal vez, si uno las creyera, no tendría que pagar el precio de saberlas), pero en general es más probable que uno alcance sus metas con el conocimiento que con la mera creencia verdadera.

Sin lugar a dudas, ésta fue precisamente la manera en que Sócrates resolvió el problema primario del valor. ¿Por qué habrías de preferir saber cuál es el camino correcto a Larisa a tener una mera creencia verdadera, si ambas cosas te permiten llegar a tu destino? La respuesta de Sócrates es que el conocimiento tiene una "estabilidad" que la creencia verdadera no tiene. Según Sócrates, la mera creencia verdadera se parece a una estatua de Dédalo que no ha sido atada en que es propensa a caerse. En contraste, el conocimiento es como una de esas estatuas una vez que ha sido atada. Pues, si bien la mera creencia verdadera puede capacitarte para alcanzar tus metas tan bien

de conocimiento en cuestión. Por ejemplo, comparo una situación en la que un agente sabe una proposición con la situación exactamente análoga en la que un agente cree con verdad esa proposición.

[2] Por supuesto, si tú piensas, como Sartwell 1992, que el conocimiento no es más que la creencia verdadera, entonces se sigue que el conocimiento no puede ser más valioso que la mera creencia verdadera. Para otras fuentes del escepticismo acerca de la tesis de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera, véanse Stich 1990, pp. 122–123; Hawley 2007, y Goldman y Olsson 2009, § 1.

como el conocimiento, vas a estar mucho mejor protegido del fracaso si tienes conocimiento.

Supongamos, por ejemplo, que el camino a Larisa toma un rumbo inesperado. Alguien que sólo tenga la creencia verdadera —por ejemplo, una creencia basada en una corazonada— podría muy bien perder toda esperanza de estar en el camino correcto y emprender el regreso. Sin embargo, alguien que sabe que éste es el camino correcto que se ha de seguir —porque tal vez ha consultado un mapa confiable antes de salir— no quedará confundido por ese cambio de rumbo.

No obstante, aun suponiendo que somos capaces de responder el problema primario del valor de esta manera, habría que hacer algo más para salvaguardar nuestra intuición de que el conocimiento es distintivamente valioso. Como mínimo, será necesario contestar el *problema secundario del valor*, el cual consiste en explicar por qué el conocimiento es más valioso que aquello que no llega a ser conocimiento.

Para poder ver esto, supongamos que contestamos al problema primario del valor haciendo referencia, por ejemplo, a una condición necesaria del conocimiento que le añade en general un valor práctico (digamos, la condición de justificación); pero supongamos además que la satisfacción de esta condición, en conjunción con la creencia verdadera, no fuese suficiente para el conocimiento. Tal vez, por ejemplo, cuando alguien sabe que p, lo que asegura que su conocimiento de que p tenga un mayor valor práctico que la mera creencia de que p es el hecho de que su creencia de que p está justificada. Por ello, uno habría contestado así al problema primario del valor sin contestar con ello al secundario. Más aún, podemos asumir como algo dado el hecho de que no existe ninguna característica adicional del conocimiento que le pueda conferir algún valor adicional, de manera que el problema secundario del valor no sólo parece no haber sido contestado, sino que no se puede contestar.

Visto lo anterior, esa laguna no parece ser tan problemática, ya que con sólo mostrar que el conocimiento es más valioso que la creencia verdadera parecería que se satisface la intuición de que el conocimiento tiene cierto valor especial para nosotros (después de todo, según esta concepción, el conoci-

miento es el tipo de cosa que preferimos más que la creencia verdadera si todo lo demás permanece igual). Sin embargo, el problema está en que si el valor del conocimiento se debe a alguna característica del conocimiento que, junto con la creencia verdadera, no llega a ser conocimiento, entonces parecería que lo que debemos buscar no es el conocimiento como tal, sino aquello que no alcanza a ser conocimiento (*i.e.*, la creencia verdadera más la propiedad *X* que le confiere un valor adicional; en este caso, la justificación). Pero, si esto es el caso, ¿por qué pensamos en el conocimiento como algo que tiene un valor distintivo?[3]

El problema primario del valor nos induce así, naturalmente, al problema secundario del valor, y parece que ambos tienen que ser contestados si queremos dar cuenta del valor distintivo del conocimiento. Sin embargo, aun cuando podamos ofrecer una respuesta al problema secundario del valor, todavía no queda claro si hemos dado cuenta del valor distintivo del conocimiento.

Esto se debe a que el problema secundario del valor deja abierta la posibilidad de que la diferencia de valor en cuestión sea sólo una diferencia de grado y no de tipo. Sin embargo, decir que el conocimiento es *distintivamente* valioso parece sugerir que la diferencia entre el valor del conocimiento y el de aquello que no alcanza a ser conocimiento no sólo es una cuestión de grado sino de *tipo*; decir que sólo es de grado tendría

[3] En otro lugar he llamado a éste "el problema de Kaplan". Kaplan 1985 es famoso por alegar que la conclusión que habrá de sacarse de los contraejemplos de Gettier a la explicación tripartita del conocimiento (esto es, el conocimiento como creencia verdadera justificada) es que el conocimiento no es un objeto epistémico distintivamente valioso. En cambio, lo que deberíamos buscar es la creencia verdadera justificada, algo que los contraejemplos de Gettier demuestran que no llega a ser conocimiento. Dada la afirmación ulterior de que la creencia verdadera justificada es más valiosa que la mera creencia verdadera, Kaplan contesta entonces con ello el problema primario del valor mientras alega que el problema secundario del valor no necesita ser contestado. En una vena similar, Kvanvig 2003 ha alegado recientemente que el conocimiento no es más valioso que cualquier subconjunto propio de sus partes porque no hay ninguna teoría del conocimiento disponible que excluya los contraejemplos de Gettier y que pueda dar cuenta del mayor valor del conocimiento con respecto a cualquier subconjunto propio de sus partes que no excluya los contraejemplos de Gettier.

como efecto que se pusiera al conocimiento en una especie de continuo de valor donde el conocimiento se colocaría en un punto más alto que aquello que no alcanza a ser conocimiento. El problema de una explicación como ésta del valor del conocimiento, sin embargo, está en que no logra explicarnos por qué la larga historia de la discusión epistemológica se ha enfocado específicamente en el grado del continuo de valor que ocupa el conocimiento en lugar de en cualquier otro grado (como el grado que se encuentra justo antes o después del conocimiento). Por consiguiente, cualquier intento por explicar nuestra intuición básica acerca del valor del conocimiento no sólo requiere que ofrezcamos una explicación de por qué el valor del conocimiento tiene un *grado* mucho más elevado que el de aquello que no alcanza a ser conocimiento, sino que también habremos de explicar por qué son de distinto *tipo*. Llamemos a éste el *problema terciario del valor*.

Un apoyo adicional a favor del problema terciario del valor está en el hecho de que a menudo tratamos el conocimiento, a diferencia de otros objetos epistémicos, como algo *preciado*, en el sentido de que su valor no es meramente una función de su importancia práctica. Pero si esto es correcto, entonces el conocimiento tiene que ser el tipo de cosa que, a diferencia de aquello que no alcanza a ser conocimiento, es valioso por sí mismo. Esto es, tiene que poseer un valor no instrumental; es decir, *final*.[4]

La mayoría de quienes han explorado la cuestión del valor del conocimiento suelen enfocar su atención en el primer problema del valor y han dejado de lado los otros dos problemas. Como subrayamos anteriormente, existe una buena razón a favor de un enfoque como ése, ya que si no podemos contestar el problema primario del valor entonces, *a fortiori*, tampoco podremos contestar ni el problema secundario ni el terciario. Sin embargo, esta misma razón puede operar a la inversa, ya que de ella se sigue igualmente que si puede responderse el problema terciario del valor, entonces también se estará capacitado para responder tanto el primario como el secundario.

[4] El valor final, y su relación con el valor intrínseco, en particular, se discute con mayor detalle en el cap. 2 de Pritchard, Millar y Haddock 2010.

En esencia, el reto al que nos enfrentamos cuando intentamos dar cuenta del valor distintivo del conocimiento es, entonces, encontrar la manera de demostrar que el conocimiento tiene, a diferencia de aquello que no alcanza a ser conocimiento, un valor final.

§ 1.3. *El problema de la absorción del valor*

Antes de que podamos adentrarnos en la exploración a fondo de cómo se podría dar cuenta del valor final del conocimiento, es necesario considerar primero, sin embargo, un problema que, a primera vista, es una variante (si no es que simplemente una subespecie más) del problema primario del valor. Esta dificultad es el llamado "problema de la absorción del valor", tal como lo ha defendido con mayor notoriedad Jonathan Kvanvig (*e.g.*, 2003), aunque también lo han presentado de varias formas Ward Jones (1997), Richard Swinburne (1999; 2000), Wayne Riggs (2002), Linda Zagzebski (2003) y John Greco (2009), entre otros. Curiosamente, la manera estándar en que se ha expresado este problema no es planteándolo como una dificultad de la epistemología en general que se les presenta a todas las teorías del conocimiento —que es como se entiende usualmente el problema del valor—, sino como un problema que únicamente se le plantea a algunas propuestas epistemológicas en particular, tales como el fiabilismo.[5] Apuntando en esa dirección, el argumento va como sigue.[6]

Imaginémonos dos tazas de excelente café que son idénticas en todos sus aspectos relevantes: se ven igual, saben igual, huelen igual, contienen la misma cantidad, y así sucesivamente. Está claro que valoramos las tazas que contienen buen café; más aún, dado que valoramos las tazas de excelente café, se sigue que también valoramos las máquinas de hacer café que son fiables —esto es, máquinas que regularmente producen buen café—. Nótese, sin embargo, que una vez que obtenemos el muy buen café en cuestión, entonces no nos importa si éste fue o no producido por una máquina de hacer café que fuese de fiar. Esto es, que el hecho de que el café en cuestión

[5] Empero, véase Riggs 2002.

[6] La siguiente discusión sigue de cerca aquella que Zagzebski 2003 ofreció.

haya sido producido por una máquina confiable de hacer café no le añade ningún valor adicional. Para poder ver esto, notemos que si alguien nos dijera que sólo una de las dos tazas de café idénticas que tenemos enfrente fue producida por una máquina confiable de hacer café, esta información no tendría ninguna consecuencia en nuestra preferencia respecto de cuál vamos a elegir; en una situación como ésta, uno seguiría siendo indiferente respecto de este punto. En resumen, cualquiera que sea el valor que se le confiera a una taza de café por ser el producto de una máquina confiable de hacer café, este valor se ve "absorbido" por el valor que se le confiere a ese mismo café por ser una excelente taza de café.

La supuesta importancia de este ejemplo para las teorías fiabilistas del conocimiento —teorías que sostienen que el conocimiento es la creencia verdadera a la que llegamos a partir de mecanismos fiables— es que de él se sigue, por analogía, que si nos enfrentamos a dos creencias verdaderas que son idénticas, estando una de ellas formada de manera fiable mientras que la otra no, debería ser indiferente para nosotros cuál de ellas tener. Después de todo, sólo valoramos los procesos de formación de creencias como medios para la creencia verdadera, así como únicamente valoramos las máquinas confiables de hacer café como medios para obtener un buen café, y una vez que obtenemos el bien en cuestión —la creencia verdadera o el buen café— entonces no debería importarnos si ese bien fue además adquirido de manera fiable. Intuitivamente, sin embargo, *es* mejor tener creencias verdaderas que son el producto de mecanismos fiables que sólo meras creencias verdaderas. Más aún, si, como el fiabilista sostiene, la creencia verdadera fiable es conocimiento, entonces esa intuición es aún más fuerte, ya que ciertamente la mayoría de nosotros tenemos la intuición de que sería mucho mejor poseer conocimiento en lugar de una mera creencia verdadera.

De manera más general, la afirmación axiológica implícita en el caso de la taza de café es que, si una propiedad (como la de estar formada de manera fiable, cuando se trata de creencias, o la de ser producida de manera fiable, cuando se trata de café) sólo es instrumentalmente valiosa en relación con un bien ulterior (por ejemplo, la creencia verdadera o el buen café),

entonces, de ello se sigue que, en los casos en los que ya se encuentra presente el bien ulterior, ningún valor adicional es conferido por la presencia de la propiedad que es instrumentalmente valiosa. Obviamente, ésta es una tesis general acerca del valor; más todavía, tal como el ejemplo del café lo ilustra, parece haber un sinfín de razones para pensar que es una tesis verdadera.

Curiosamente, una vez que reconocemos que lo que mueve el argumento de la absorción del valor es esta tesis general acerca del valor, deja de ser verosímil que sólo haya de afectar a las posiciones fiabilistas. Después de todo, la tesis general acerca del valor que acabamos de describir tendrá un impacto en *cualquier* propuesta epistemológica que tenga los mismos rasgos relevantes que el fiabilismo; a saber, que trate la condición epistémica en cuestión como algo instrumentalmente valioso sólo relativamente al bien de la creencia verdadera. Aún más, una vez que ponemos el asunto de esta manera, también se vuelve claro que lo que está en cuestión en el argumento de la absorción no es el valor *simpliciter* del conocimiento sobre la creencia verdadera, sino el valor *epistémico* mayor que tiene el conocimiento sobre la mera creencia verdadera. Examinemos uno por uno estos puntos.

Para poder entender el primero de ellos, supongamos, por ejemplo, que únicamente valoramos la justificación en cuanto medio para la creencia verdadera; esto es, que sólo la valoramos instrumentalmente en relación con el bien de la ciencia verdadera. Si esto es cierto, entonces podríamos igualmente repetir el argumento de la absorción del valor para la justificación como podemos hacerlo para la fiabilidad, ya que, si el argumento de la absorción del valor realmente funciona, entonces cualquier valor que se le confiere a una creencia en virtud de estar justificada también sería absorbido por el valor que se le confiere a una creencia por ser verdadera. El problema, entonces, no es específico del fiabilismo, sino que, por el contrario, se aplica a cualquier punto de vista que trate el valor de una condición epistémica como si fuese un valor instrumental sólo en relación con el bien de la creencia verdadera.[7]

[7] Ciertamente, el problema tampoco es específico de las propuestas epistemológicas externistas consideradas más en general. El argumento que acaba

Para poder ver el segundo punto, nótese que aparentemente hay muy poco que ganar si respondiéramos al problema de la absorción del valor alegando que la condición epistémica en cuestión genera un valor práctico del que carece la mera creencia verdadera.[8] Por ejemplo, supongamos que respondemos al problema de la absorción del valor argumentando que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera porque el conocimiento conlleva justificación y la justificación posee un valor práctico. La creencia verdadera justificada, podríamos decir —de manera cabalmente socrática (véase antes § 1.2)— tiene una "estabilidad" de la que carece la mera creencia verdadera, y esto significa que nos es mucho más útil para alcanzar en la práctica nuestras metas. Sin embargo, el problema con esta respuesta es que no parece encajar para nada con el problema de la absorción del valor. Después de todo, la dificultad que el problema de la absorción nos presenta tiene que ver con cómo se puede explicar la idea de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera porque supone una condición epistémica que sirve mejor a nuestras metas específicamente *epistémicas* —en particular, la meta de la creencia verdadera—; por ello, el tipo de valor que está en juego es un valor específicamente epistémico. De acuerdo con esto, incluso si es verdad que el conocimiento tiene más valor, tras haber considerado todas las cosas, porque implica una condición epistémica que añade valor práctico a la creencia verdadera, aún permanecería igual a primera vista el problema de que el conocimiento no es *epistémicamente* más valioso que la mera creencia verdadera.

Por supuesto, una respuesta a lo anterior podría ser alegar que tanto peor para el problema de la absorción del valor el que concierna específicamente al valor epistémico. Después de todo, si el problema de la absorción del valor es consistente

de usarse con respecto a la justificación funcionaría con igual fuerza ya sea que la noción de justificación sea usada de forma externista o internista. Todo lo que importa es que la justificación tenga la propiedad en cuestión a la que apuntamos (esto es, que sea sólo instrumentalmente valiosa con respecto al bien epistémico de la creencia verdadera).

[8] Dado que algo podría ser tanto práctica como epistémicamente valioso, nótese que, en lo que sigue, a no ser que especifique lo contrario, cuando hable de que algo es prácticamente valioso tendré en mente un valor práctico *no epistémico*.

con que el conocimiento tenga mayor valor, teniendo en consideración todas las cosas, que la creencia verdadera, ¿hasta qué punto deberíamos considerarlo un problema serio? Llamemos a ésta la *respuesta práctica* al problema de la absorción del valor. Según este punto de vista, la reacción adecuada al problema de la absorción del valor es reconocer que su conclusión es, de hecho, inofensiva. Más adelante exploraremos con mayor detenimiento esta respuesta al problema de la absorción del valor. Primero, sin embargo, tenemos que esmerarnos en separar las diferentes partes en juego del argumento.

§ 1.4. *Bienes epistémicos fundamentales y no fundamentales*

Si el problema de la absorción del valor de hecho se ocupa del valor específicamente epistémico —esto es, un valor que concierne específicamente a bienes epistémicos—, entonces esto da lugar a la cuestión de ¿qué tesis particular del valor epistémico está en disputa?[9] Para formular la tesis del valor en cuestión, tenemos que introducir primero la distinción entre bienes epistémicos *fundamentales* y *no fundamentales*. Llamemos bien epistémico fundamental a cualquier bien epistémico cuyo valor epistémico algunas veces no sea simplemente un valor instrumental en relación con un bien *epistémico* ulterior. Esto es, tal bien epistémico es, por lo menos algunas veces, epistémicamente valioso enteramente por sí mismo. Llamemos bien epistémico no fundamental a cualquier bien que no es un bien epistémico fundamental; esto es, cualquier bien cuyo valor epistémico es siempre un valor instrumental relativamente a un bien epistémico ulterior (y que, así, nunca es epistémicamente enteramente valioso por sí mismo).

[9] El lector atento habrá detectado aquí un tipo de circularidad en juego. Por un lado, nuestra versión del valor epistémico tendrá consecuencias sobre lo que para nosotros cuenta como un bien epistémico. Por el otro lado, evaluaremos una teoría del valor epistémico considerando qué tan bien concuerda con la clase intuitiva de bienes epistémicos. Tal circularidad es inevitable, pero no es viciosa. Aquí, como en cualquier lugar de la filosofía, la solución es buscar un equilibrio reflexivo, lo que podría incluir, por ejemplo, considerar algunos bienes que intuitivamente supusimos que eran epistémicos como si fuesen no epistémicos.

A las claras, la idea misma de que hay algo así como el valor epistémico —la idea de sopesar el valor de algo en relación con metas epistémicas específicas— presupone que algunos bienes epistémicos son fundamentales. Algo, después de todo, necesita actuar como punto final del regreso *ad infinitum* instrumental del valor epistémico. No obstante, alguien podrá sentirse intrigado sobre por qué hemos hecho esta distinción de la manera en que la hicimos, pues ¿por qué no podemos hablar simplemente de valores instrumentales y no instrumentales; esto es, *finales*?

El problema está en que algo puede ser un bien epistémico fundamental y no ser, sin embargo, un valor final, pues mientras que un bien epistémico fundamental puede actuar como punto final del regreso *ad infinitum* instrumental del valor, esto es enteramente compatible con que ese bien no sea finalmente valioso *simpliciter*. Después de todo, podría ser que el valor del bien epistémico fundamental en cuestión sea sólo un valor instrumental relativamente a algunos bienes no epistémicos ulteriores (*v.gr.*, bienes prácticos). Supongamos, por ejemplo, que la creencia verdadera es un bien epistémico fundamental —una posibilidad que exploraremos con mayor detalle en un momento—. Si esto es correcto, entonces no valoraremos instrumentalmente a este bien en relación con ningún otro bien epistémico ulterior, como la creencia justificada, por decir algo. No obstante, podría ser que la creencia verdadera no fuese finalmente valiosa *simpliciter* en sí misma, sino que fuese, por el contrario, sólo instrumentalmente valiosa en relación con algún bien no epistémico ulterior; por ejemplo, que nos sirva para algunos propósitos prácticos.

Hay una diferencia adicional entre el valor epistémico fundamental y el bien final, la cual radica en que cuando describimos un bien que es finalmente valioso afirmamos que pertenece a la *naturaleza* del bien en cuestión ser valioso de esa manera. En contraste, al llamar fundamental a un bien epistémico, lo que meramente decimos es que *algunas veces* tiene un valor epistémico no instrumental. Por lo menos visto superficialmente, esto es enteramente compatible con que el bien en cuestión no sea por su naturaleza misma algo que posea en absoluto un valor epistémico fundamental.

De manera que ser un valor epistémico fundamental no implica un valor final *simpliciter*. Curiosamente, sin embargo, ser un valor final *simpliciter sí* implica ser un valor epistémico fundamental. Después de todo, si un bien epistémico tiene un valor que no es un valor instrumental, entonces, *a fortiori* tiene un valor que tampoco es un valor epistémico instrumental y, por ende, la dirección contraria de adecuación se mantiene. Esto en un principio podría parecer sorprendente; después de todo, podríamos pensar que el valor final es *sui generis* y, por ello, es del tipo de cosas que, por definición, no pueden pensarse como específicamente epistémicas. Sin embargo, creo que esta preocupación se desvanece una vez que clarificamos el tipo de afirmación que está aquí en juego.

Supóngase, pues, por mor del argumento que el conocimiento posee un valor final. Esto significa que el conocimiento posee un valor que es independiente de cualesquiera otras consideraciones que hagamos. Pero si esto es cierto, entonces, *a fortiori* el conocimiento tiene un valor que es también independiente de cualesquiera consideraciones *epistémicas* y, por lo tanto, es un bien epistémico fundamental. Esto es, desde una perspectiva puramente epistémica donde sólo las consideraciones epistémicas son tenidas en cuenta, el conocimiento tiene un valor que no es un valor instrumental en relación con algún otro bien epistémico ulterior. Es sólo en este sentido como el valor final de un objeto epistémico implica que es un bien epistémico fundamental. Nótese, sin embargo, que no hay ningún conflicto entre esta afirmación y la idea de que el valor final sea algo *sui generis,* puesto que decir que el valor final de un objeto epistémico implica que ese objeto epistémico es un bien epistémico fundamental no equivale a calificar el valor final en cuestión, sino meramente equivale a notar sus implicaciones axiológicas para un dominio particular.

Hay un último punto que es pertinente tocar respecto de nuestra distinción entre bienes epistémicos fundamentales y no fundamentales y su relación con el valor final. Dado que nuestra manera de entender la noción de un bien epistémico fundamental es bastante débil, pues un bien epistémico sólo tiene que tener a veces un valor epistémico que no sea instrumental para calificar como fundamental, debería estar claro

que un objeto epistémico sólo necesita tener a veces valor final para asegurar que sea un bien epistémico fundamental. En particular, no necesita, por ejemplo, ser parte de la naturaleza del objeto epistémico en cuestión el que sea finalmente valioso. Pues supongamos, para poner un caso, que el conocimiento sólo posee a veces un valor final; esto es, que no es parte de la naturaleza del conocimiento el ser valioso de esta manera, aunque a veces lo sea. Aun entonces, de ello se seguiría que hay ocasiones en las que el conocimiento conserva un valor independientemente de cualquier otra consideración y, por lo tanto, independientemente también de cualquier otra consideración epistémica. De este modo, aun si se hace esta suposición relativamente débil acerca del valor del conocimiento, éste seguiría contando como un bien epistémico fundamental.[10]

§ 1.5. *La importancia del monismo del valor epistémico*

Teniendo en mente la distinción anterior, podemos ahora formular la tesis del valor epistémico que realmente está en cuestión en el argumento de la absorción del valor, la cual es una variante del monismo del valor epistémico, según la cual el valor epistémico fundamental es la creencia verdadera:

> *Monismo-V del valor epistémico*
> La creencia verdadera es el único bien epistémico fundamental.[11]

La idea conductora que está detrás del monismo-V del valor epistémico es que sólo hay un bien epistémico fundamental (ésta es la parte "monista") y que este bien es la creencia verdadera (ésta es la parte "V"). De ahí que, por consiguiente,

[10] Sosa 2007, cap. 4, hace una distinción similar a la que se ha marcado aquí entre bienes epistémicos fundamentales y no fundamentales, aunque (si lo he leído correctamente) nuestra presentación de esta distinción difiere en algunos detalles importantes.

[11] Nótese que algunas veces este punto de vista se expresa en términos de la tesis de que la *verdad* (más que la creencia verdadera) es el último y único bien epistémico fundamental (véase, por ejemplo, Kvanvig 2003, cap. 2). La diferencia entre estos dos puntos de vista es compleja y suscita algunas preguntas sutiles; sin embargo, dado que nada se pierde para nuestros propósitos al enfocarnos en la versión del monismo-V del valor epistémico formulada aquí, ignoraré esta complicación.

el valor epistémico de todos los demás bienes epistémicos sea un valor instrumental relativamente a este bien epistémico. Así, por ejemplo, dentro de este cuadro, el valor epistémico de un objeto epistémico como la justificación ha de entenderse puramente de manera instrumental en relación con el bien epistémico fundamental de la creencia verdadera. Esto es, la justificación es epistémicamente valiosa, pero sólo es valiosa porque es un medio para alcanzar la creencia verdadera; no es, a diferencia de la creencia verdadera, epistémicamente valiosa por derecho propio.[12]

Asumo que muchos epistemólogos se sentirán atraídos por el monismo-V del valor epistémico, al menos preteóricamente (esto es, independientemente de considerar cualesquiera problemas que el compromiso con esta tesis pudiera generar). De hecho, podríamos ir tan lejos como sostener que es una mera perogrullada que el bien epistémico último sea precisamente el bien de la creencia verdadera y, por ende, que los otros bienes epistémicos tengan que entenderse en relación con ese bien epistémico último. El monismo-V del valor epistémico es claramente una consecuencia inmediata de una representación del valor epistémico de este tipo.

Entonces, ¿por qué el problema de la absorción del valor presupone el monismo-V del valor epistémico? El punto clave de esta cuestión es que la puesta en escena del problema requiere que cualquiera que sea el valor epistémico con que contribuya el objeto epistémico en cuestión —fiabilidad, justificación, etc.—, ese valor es un valor epistémico instrumental en relación con el bien ulterior de la creencia verdadera. Más aún, dado que se tiene la intención de que el argumento de la absorción del valor sea un golpe decisivo en contra del mayor valor epistémico que tiene el conocimiento sobre la mera creencia verdadera, es obvio que lo que se está presuponiendo aquí es que ese valor adicional no puede generarse de ninguna otra manera, y se toma, por ello, como algo dado el que la concepción del valor epistémico que se discute es una concepción monista sobre el valor de la creencia verdadera. Entonces, lo que el problema de la absorción del valor en efecto reclama es

[12] Dado que ésta es una propuesta monista, el valor epistémico de la creencia verdadera siempre deberá ser no instrumental.

que con esa concepción del valor epistémico en juego se sigue que el conocimiento no puede ser más valioso que la mera creencia verdadera.

Para ponerlo de una manera más formal, podemos expresar el argumento de la absorción del valor en términos de una tríada inconsistente de afirmaciones. La primera afirmación es únicamente la tesis del monismo-V del valor epistémico, que reformularemos como (1) por ser más conveniente:

(1) El valor epistémico que se le confiere a una creencia por poseer una propiedad epistémica es un valor epistémico instrumental relativamente al bien epistémico ulterior de la creencia verdadera.[13]

La segunda afirmación es la tesis general acerca del valor que trajimos a colación en § 1.3:

(2) Si el valor de *X* es sólo un valor instrumental relativamente a un bien ulterior y ese bien ya está presente, entonces, *X* no puede conferir ningún valor adicional.

Ahora bien, la dificultad que plantea el problema de la absorción del valor es que (1) y (2) implican que no puede haber una condición epistémica que sea epistémicamente más valiosa que la mera creencia verdadera. Después de todo, sea cual fuere el valor epistémico que aporte una condición epistémica, sólo podrá ser, dado (1), un valor epistémico instrumental relativamente al bien epistémico de la creencia verdadera. Pero (2) deja en claro que este valor se ve absorbido por el valor de la creencia verdadera; entonces, nunca podrá haber una creencia verdadera que, en virtud de poseer una propiedad epistémica, sea epistémicamente más valiosa que la correspondiente mera creencia verdadera.

Para obtener nuestra tríada inconsistente, todo lo que requerimos, entonces, es una tesis a efecto de que hay un objeto epistémico que por lo menos a veces es epistémicamente más

[13] Claramente estoy considerando aquí la verdad como algo que no es una propiedad epistémica de nuestras creencias. Si quisiéramos concebir la verdad como una propiedad epistémica de la creencia, entonces deberíamos reformular en consecuencia esta afirmación.

valioso que la mera creencia verdadera. Por mor de la simplicidad, nos enfocaremos aquí en el objeto epistémico del conocimiento, dado que, como ya lo notamos antes, tenemos la fuerte intuición de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera. Obtenemos entonces (3):

(3) El conocimiento de que *p* es a veces epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera de que *p*.

En resumen, entonces, (1), (2) y (3) son conjuntamente inconsistentes porque se sigue directamente de (1) y (2) que (3) es falsa. De este modo, si aceptamos (1) y (2), estaremos por ello comprometidos a negar (3). Dado que ésta es una tríada inconsistente, se sigue que debemos rechazar una de las afirmaciones que conforman esta tríada.

Ahora que hemos expuesto con mayor claridad el problema de la absorción del valor, debería verse más fácilmente que el desafío que plantea difiere del desafío superficialmente similar que está en cuestión en el problema primario del valor tal y como lo hemos formulado antes. Pues mientras este último desafío plantea un problema general acerca de por qué es el conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera, el problema de la absorción del valor, por el contrario, da lugar a una dificultad mucho más restringida, una que se enfoca específicamente en el valor epistémico y que, como resultado, no debería considerarse, al menos no sin calificarla antes como una variante más del problema primario del valor. Como lo mencionamos en § 1.3, podríamos contestar el problema primario del valor apelando al mayor valor práctico que el conocimiento tiene sobre creencia verdadera. Dado que el problema de la absorción del valor se expresa específicamente en términos del valor epistémico, la cuestión de si esta aproximación al problema primario del valor puede extenderse al problema de la absorción del valor —esto es, la respuesta práctica— es, sin embargo, claramente dudosa. Por lo menos, se tendría que complementar esta propuesta de alguna manera para hacerla efectiva para ambos problemas del valor.

Teniendo esto en mente, ahora podemos considerar la pregunta de cómo debemos proceder para contestar este problema.

§ 1.6. *Responder el problema de la absorción del valor I: la respuesta práctica*

Una opción, por supuesto, es simplemente rechazar la afirmación general acerca del valor expresada en (2). Desafortunadamente, no veo ninguna manera de objetar esa afirmación ni sé de alguna buena objeción a esta tesis en la bibliografía (típicamente, las respuestas al argumento de la absorción del valor se enfocan, en efecto, más en los otros elementos del argumento que en esa afirmación). En consecuencia, en lo que sigue voy a conceder esta tesis y me enfocaré, en cambio, en el estatuto de los otros dos miembros de la tríada, dado que ahí es donde creo que realmente yace la promesa de responder a este problema.

Empecemos con la opción de negar (3).[14] Ésta es la estrategia que favorecería el proponente de la respuesta práctica al problema de la absorción del valor que describimos al final de § 1.3. Acabamos de notar que argumentar meramente a favor del mayor valor práctico del conocimiento sobre la creencia verdadera no se engancha por sí mismo con el problema de la absorción del valor; sin embargo, aunque este punto por sí mismo no tenga ninguna repercusión en el problema de la absorción del valor, puede ser posible complementar esa afirmación de tal manera que sí tenga un impacto. En particular, si se deseara responder el problema de la absorción del valor negando (3), entonces se podría usar esa afirmación como parte de una historia que ofreciera un diagnóstico de por qué tendemos a suponer que (3) es verdadera. Desde esta perspectiva, el mayor valor práctico que el conocimiento tiene sobre la creencia verdadera —un valor no epistémico que, en consecuencia, no puede ser absorbido por el valor de la creencia verdadera— tiene el objetivo de dar cuenta de nuestra convicción inicial de que (3) es verdadera. La idea es que, una vez que hacemos clara la distinción entre valores prácticos y valores específicamente epistémicos —y una vez que, además, nos percatamos de que el

[14] Este punto de vista me lo han expresado en conversación tanto Michael Lynch como Mike Ridge. Véase también Petersen 2008. Kvanvig 2003 también podría interpretarse como si respondiera al problema de la absorción del valor a partir de la negación de (3). Como señalé antes, sin embargo, es mejor interpretar a Kvanvig como si rechazara (1).

conocimiento tiene un valor práctico mayor cuando lo comparamos con la mera creencia verdadera–, nos vemos llevados a notar que no hay ningún daño en negar (3). Más aún, este enfoque presenta una ventaja clave en cuanto a que, al negar (3), el problema de la absorción del valor se ve completamente bloqueado y se es libre, en consecuencia, para endosar, al menos en este aspecto, el monismo-V del valor epistémico.

Obtenemos así la respuesta práctica al problema de la absorción del valor según la cual se responde este problema argumentando que, si es cierto que este problema está específicamente enfocado en el valor epistémico, entonces esto por sí solo debería servirnos para socavar su verosimilitud, en el sentido de que en tanto que el conocimiento sea prácticamente más valioso, en términos generales, que la mera creencia verdadera, entonces resulta inofensivo conceder que el conocimiento no sea epistémicamente más valioso que la creencia verdadera. De hecho, podría irse más lejos y sostener que insistir de esta manera en valores epistémicos en ausencia de valores prácticos equivale a sucumbir ante una especie de fetichismo teórico. ¿Es este punto de vista sostenible?

Para poder evaluar los méritos de esta posición, vale la pena reflexionar sobre cuán débil es (3) –simplemente sostiene que el conocimiento *a veces* tiene mayor valor epistémico que la mera creencia verdadera–. Dada la debilidad de esta afirmación, negarla sería avalar una tesis muy fuerte: que el conocimiento *nunca* es epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera. Recuérdese que, en efecto, fue arbitrario que nos enfocásemos en el conocimiento, en el sentido de que nos podíamos haber enfocado en *cualquier* objeto epistémico. De manera más general, entonces, el detractor de (3) tiene que argumentar que ningún objeto epistémico es *nunca* de mayor valor epistémico que la creencia verdadera. Esto es, ciertamente, algo muy fuerte.

No obstante, el proponente de esta estrategia estará sin duda preparado para aceptar esta consecuencia de su posición. Por supuesto, para que su punto de vista resulte verosímil será esencial que sea capaz de ofrecer una respuesta adecuada al desafío más general del problema primario del valor que esbozamos en § 1.2. Después de todo, es sólo si el conocimien-

to es realmente de mayor valor práctico en comparación con la mera creencia verdadera como el proponente de esta respuesta al problema de la absorción del valor podrá ofrecer su explicación crucial, en la que hace un diagnóstico de por qué podríamos (equivocadamente) estar inicialmente inclinados a considerar que (3) es verdadera. De todos modos, como vimos en § 1.1, aún es verosímil sostener que tal historia se dará en el futuro.

Curiosamente, nótese que el revisionismo de la propuesta no termina con la negación de (3), ya que el proponente de este punto de vista también tendrá que argumentar que el problema terciario del valor es un pseudoproblema. Recuérdese que el problema terciario del valor exige una explicación de por qué el conocimiento es más valioso, no sólo como una cuestión de grado sino de tipo, que aquello que no llega a ser conocimiento, y notamos en § 1.2 que esto significa que el conocimiento, a diferencia de aquello que no llega a ser conocimiento, tiene que tener un valor final. Recuérdese, sin embargo, que también notamos antes que si el conocimiento tiene un valor final, entonces, de ello se sigue que es un bien epistémico fundamental. Por ello, la tesis de que el conocimiento tiene un valor final es inconsistente con el monismo-V del valor epistémico. Lo anterior implica que el defensor de la respuesta práctica al problema de la absorción del valor tiene que considerar que el conocimiento carece de valor final y, por ende, tiene que rechazar las intuiciones que conducen al problema terciario del valor.

¿Estará el proponente de la respuesta práctica preocupado por esto? Sospecho que no, dado que su posición tiene la intención de ser una postura "desmitificadora" que incluso se puede extender al problema terciario del valor. Esto es, argumentará que así como podemos estar tentados a pensar que el conocimiento tiene mayor valor epistémico que la mera creencia verdadera porque confundimos el valor práctico con el valor epistémico, así podemos también estar tentados a pensar que el conocimiento posee un valor final al reificar el valor práctico que posee.

En lugar de comprometernos directamente con esta propuesta, me gustaría, en cambio, explorar la relativa verosimi-

litud de las propuestas alternativas. Dado que si tenemos a nuestra disposición una respuesta alternativa al problema de la absorción —una que sea compatible con una respuesta positiva al problema terciario del valor—, entonces, eso lograría disminuir mucho el atractivo de este punto de vista. Puesto que uno acepta (2) y (3), la única alternativa que nos queda es negar (1).

§ 1.7. *Responder el problema de la absorción del valor II: la respuesta monista*

Curiosamente, hay dos maneras muy diferentes de negar (1). En particular, mientras que cualquier respuesta al problema de la absorción del valor que niegue (1) se compromete a negar el monismo-V del valor epistémico, de la negación de esta tesis no se sigue que, por ello, se esté aprobando el pluralismo epistémico.

La razón de esto es que hay otras maneras de ser un monista respecto del valor epistémico diferentes de ser un monista-V. Consideremos, por ejemplo, a alguien como Timothy Williamson (*e.g.*, 2000), quien ha alegado explícitamente a favor de lo que él llama una epistemología de "primero el conocimiento". Aunque (hasta donde yo sé) Williamson no ha endosado esa posición en ningún trabajo impreso, presumiblemente se sentiría muy atraído, dados sus puntos de vista epistemológicos más amplios, hacia un monismo del valor epistémico de la siguiente forma:

> *Monismo-C del valor epistémico*
> El conocimiento es el único bien epistémico fundamental

De acuerdo con este punto de vista, sólo hay un bien epistémico fundamental y éste es el conocimiento, lo que significa que el valor de todo otro bien epistémico habrá de entenderse de una manera instrumental en relación con este bien fundamental.

Desde este punto de vista, no hay razón para estar de acuerdo con (1), y, por lo tanto, el argumento no puede ni siquiera ponerse en movimiento. Más aún, nótese que no se puede hacer funcionar el argumento de la absorción del valor en contra de este punto de vista, ya que lo que es crucial para el argu-

mento de la absorción del valor antes descrito es que comparemos la mera creencia verdadera con un objeto epistémico más elevado, y preguntemos por qué este último objeto epistémico habrá de ser epistémicamente más valioso. Con el monismo-C del valor epistémico en juego, sin embargo, la pregunta de por qué el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera tiene una respuesta directa: porque el conocimiento, a diferencia de la mera creencia verdadera, es un bien epistémico fundamental. Llamemos a esta respuesta al problema de la absorción del valor la *respuesta monista*.

Por supuesto, para poder motivar esa posición se necesitaría suministrar el soporte teórico adicional que requiere; esto es, se necesitaría reexaminar las intuiciones que llevan a los epistemólogos a comprometerse con el monismo-V del valor epistémico y tendría que ofrecerse un diagnóstico alternativo de qué es lo que pasa aquí. De manera más general, en tanto que el monismo-C del valor epistémico esté casado con una epistemología de "primero el conocimiento", representará entonces una aproximación mucho más revisionista de nuestro pensamiento contemporáneo sobre la epistemología. Dicho esto, claro está, tal vez se requiera semejante revisionismo, en cuyo caso no deberíamos acobardarnos.

De hecho, nótese que tomar esta dirección podría permitirnos avanzar de manera más general con el problema del valor. Pues téngase en cuenta que si el conocimiento es el único valor epistémico fundamental, entonces podríamos defender convincentemente que se puede resolver el problema secundario del valor, y, con ello, el problema primario del valor, debido a que, según esta concepción, se sigue inmediatamente que el conocimiento es de mayor valor epistémico que cualquier condición epistémica que no llegue a ser conocimiento. Dada la afirmación adicional verosímil de que ningún objeto epistémico menor es de mayor valor no epistémico (por ejemplo, práctico) que el conocimiento, entonces el problema secundario se neutraliza completamente.

¿Qué hay del problema terciario del valor? Las cosas aquí no son tan claras. Se observó anteriormente que del hecho de que un bien epistémico sea fundamental no se sigue, por ello, que tenga un valor final. Puesto que demostrar que el conocimien-

to tiene valor final es clave para contestar el problema terciario del valor, necesitaremos hacer algo más que simplemente defender al monismo-C del valor para contestar el problema terciario del valor. Si esa argumentación adicional no es algo que esté a la vista, entonces le corresponderá al proponente de la respuesta monista explicar por qué el problema terciario del valor no necesita contestarse.

§ 1.8. *Responder el problema de la absorción del valor III: la respuesta pluralista*

La única opción abierta para nosotros es negar la afirmación (1), no proponiendo una forma distinta del monismo epistémico del valor, sino más bien defendiendo una forma apropiada de pluralismo del valor epistémico.

Para empezar, nótese que optar simplemente por una forma de pluralismo del valor epistémico podría no ser suficiente por sí mismo para rescatar nuestra intuición de que el conocimiento es al menos algunas veces epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera. Considérese, por ejemplo, una forma de pluralismo del valor epistémico que sostuviera que tanto la creencia verdadera como una propiedad epistémica ulterior —llamémosla *X*— son bienes epistémicos fundamentales. Alegar simplemente a favor de tal posición no sería, sin embargo, suficiente para asegurar la verdad de (3). Después de todo, supóngase que fuese el caso que, necesariamente, cuando sabemos una proposición, nuestra creencia verdadera *no pudiera* exhibir la propiedad epistémica propuesta, *X*. Aunque esto pueda ser improbable, ésta no parece ser una posibilidad que podamos descartar *a priori* por adelantado, dado que depende de nuestros compromisos epistémicos más generales (en particular, de cuál sea la teoría del conocimiento que se acepte). Sin embargo, si éste fuera el caso, entonces claramente el que *X* sea una propiedad epistémica que, añadida a la creencia verdadera, sea epistémica y fundamentalmente valiosa no bastaría para asegurar que el conocimiento sea algunas veces más valioso que la mera creencia verdadera y, por ende, (3) seguiría estando en cuestión. Con todo, negar (1) cuando nos encontramos frente a la tríada inconsistente tiene como propósito fundamental poder aceptar consistentemente (2) y (3).

En consecuencia, lo que se requiere de esta estrategia es alguna manera de negar (1) para que (3) obtenga el apoyo que requiere. En particular, lo que se necesita es una forma de pluralismo del valor epistémico que pueda dar cuenta de por qué el conocimiento es algunas veces de mayor valor epistémico que la mera creencia verdadera invocando el hecho de que el conocimiento, además de la creencia verdadera, es de valor epistémico fundamental.[15] Llámese a ésta la *respuesta pluralista* al problema de la absorción del valor.

Considérese, por ejemplo, el tipo de pluralismo del valor epistémico aceptado por Kvanvig (*e.g.*, 2003), quien alega que hay varios bienes epistémicos fundamentales aparte de la creencia verdadera, y es el entendimiento el ejemplo principal que nos ofrece. Curiosamente, sin embargo, Kvanvig no ofrece su pluralismo del valor epistémico como un medio para rescatar la intuición de que el conocimiento es epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera, dado que, al contrario, él usa el argumento de la absorción del valor para demostrar que estamos equivocados al pensar que el conocimiento, por oposición al entendimiento, es una condición epistémica particularmente valiosa. En consecuencia, parecería que Kvanvig responde ante nuestra tríada inconsistente rechazando tanto (1) como (3).[16]

No obstante, no creo que ésta pueda ser la historia completa, pues si bien Kvanvig alega que el entendimiento no es una especie de conocimiento, no arguye a favor de la tesis más fuerte de que *nunca* sea el caso que cuando sabemos una proposición nuestra creencia verdadera tenga también la propiedad epistémica relevante del entendimiento. En efecto, aunque los detalles de su punto de vista son demasiado complicados para

[15] Nótese que podríamos ulteriormente afirmar que hay otros objetos epistémicos que son de valor epistémico fundamental. Dado que lo que es crucial para la concepción que discutimos (al menos *qua* respuesta al problema de la absorción del valor) es sólo que el conocimiento y la creencia verdadera sean bienes epistémicos fundamentales, pondré esta complicación a un lado en lo que sigue.

[16] Desde luego, este tipo de evaluaciones son inevitablemente discutibles, dado que Kvanvig no estaba respondiendo el problema de la absorción del valor en la forma específica que se presenta aquí. Lo que sigue deberá leerse con esta *advertencia* en mente.

ser expuestos aquí con alguna utilidad, de hecho, su concepción del entendimiento y la de su relación con el conocimiento sugieren fuertemente que cuando se tiene lo que él llama entendimiento "proposicional" se tendrá también el conocimiento de la proposición correspondiente.[17] Sin embargo, si esto es correcto, Kvanvig entonces debería estar, después de todo, dispuesto a aceptar (3), y, por ello, a aceptar que el conocimiento es, al menos algunas veces, epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera, ya que en los casos donde el conocimiento y el entendimiento coinciden, la creencia verdadera sabida tendrá un valor epistémico que es mayor que el valor epistémico de la mera creencia verdadera correspondiente. Desde el punto de vista de Kvanvig, el problema último que plantea el argumento de la absorción del valor, no es, pues, un problema para (3) en lo absoluto, sino más bien para el monismo-V del valor epistémico (esto es, para (1)).

No obstante, creo que Kvanvig ha dado con algo aquí cuando, en efecto, parece tratar el argumento de la absorción del valor como un argumento que en último término socava tanto (1) como (3), pues supóngase que alegamos a favor de la negación de (1) apelando a una versión del pluralismo del valor epistémico que trate el conocimiento como algunas veces epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera debido al valor epistémico fundamental de una propiedad epistémica que sólo algunas veces esté presente cuando poseemos conocimiento (digamos, cuando hay entendimiento). De hecho, sólo para señalar este punto de manera particularmente vívida, supóngase que alegamos a favor de la negación de (1)

[17] Por ejemplo, consideremos nuestra creencia verdadera de que nuestra casa se ha quemado debido a un cableado defectuoso. Parecería enteramente verosímil que éste podría ser un caso en el que esta creencia tiene tanto la propiedad epistémica del conocimiento como la propiedad epistémica del entendimiento (esto es, que tanto conocemos como entendemos que nuestra casa se quemó debido a un cableado defectuoso). Tal como lo acabamos de notar, discutiremos el entendimiento más plenamente en el capítulo cuatro [de Pritchard, Millar y Haddock 2010]. Por el momento, véase más sobre la concepción que Kvanvig tiene del entendimiento en Grimm 2006; Brogaard 2007b; Elgin 2009; Kvanvig 2009, y Pritchard 2009b; para obtener más sobre la noción del entendimiento en general, véanse Zagzebski 2001b, y Riggs 2003.

invocando una versión de pluralismo del valor epistémico que considere que el conocimiento es *siempre* epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera debido al valor epistémico fundamental de una propiedad epistémica que *siempre* está presente cuando poseemos conocimiento, a pesar de que no sea suficiente con la creencia verdadera para el conocimiento (esto es, la propiedad epistémica en cuestión es meramente necesaria para el conocimiento). ¿Consideraríamos que esa postura demuestra que el conocimiento tiene el tipo de valor epistémico que típicamente suponemos que posee?

Yo creo que no. Para poder ver esto, nótese que parte de lo que está a discusión en el debate más amplio acerca del valor epistémico es el papel central que desempeña el conocimiento en la investigación epistemológica. Si resultase, sin embargo, que el conocimiento sólo es de mayor valor epistémico que la mera creencia verdadera debido al mayor valor epistémico de un componente necesario del conocimiento (aún menos, debido a un componente no necesario), entonces, eso seguramente amenazaría el papel central que desempeña el conocimiento en la teorización epistemológica, casi tanto como la afirmación de que el conocimiento *nunca* tiene mayor valor epistémico que la mera creencia verdadera. Pues, después de todo, ¿por qué debería importarnos ahora específicamente si tenemos o no conocimiento en lugar de sólo creencia verdadera más la propiedad epistémica extra fundamentalmente valiosa? (El lector atento encontrará que esto es esencialmente una variante del problema secundario del valor esbozado en § 1.2 aplicado a la cuestión específica del valor epistémico suscitada por el problema de la absorción del valor.)

Idealmente, entonces, lo que queremos es una defensa de (3) que sea capaz de sostener nuestra intuición más amplia de que el conocimiento es digno del enfoque central del que goza en la teorización epistemológica. La manera más directa de hacer esto dentro del modelo del pluralismo epistémico sería simplemente alegar que el conocimiento es por sí mismo un valor epistémico fundamental, además del bien epistémico fundamental de la creencia verdadera. El problema con esta sugerencia, sin embargo, es que una vez que concedemos que la creencia verdadera es un bien epistémico fundamental, entonces es

difícil ver por qué, además de ella, el conocimiento también debería ser un valor epistémico fundamental, en lugar de ser un objeto epistémico instrumental y epistémicamente valioso en relación con el bien epistémico de la creencia verdadera.

Más aún, resulta igualmente aplicable aquí el señalamiento hecho anteriormente en contra del monismo-C del valor epistémico en el sentido de que el bien epistémico fundamental en cuestión necesita poseer valor final si esta respuesta al problema de la absorción del valor ha de extenderse al problema más general del valor. Pues si, en última instancia, el mayor valor del conocimiento sólo resultara ser un mayor valor no epistémico e instrumental, entonces la respuesta pluralista al problema de la absorción del valor no se extendería al problema terciario del valor. A la inversa, sin embargo, si pudiéramos mostrar que el conocimiento posee valor final, entonces también habríamos mostrado por ello que el conocimiento es fundamental y epistémicamente valioso.[18]

Entonces, si se desea extender la respuesta pluralista al problema de la absorción del valor al problema terciario del valor, es esencial que seamos capaces de demostrar que el conocimiento no sólo es fundamental y epistémicamente valioso, sino también finalmente valioso. Alternativamente, si no cabe esperar en el futuro dicha argumentación adicional, entonces será de la incumbencia del proponente explicar el problema terciario del valor —esto es, demostrar que éste es un pseudoproblema que no requiere una respuesta—.[19]

§ 1.9. *Conclusiones*

En este ensayo se ha examinado el problema del valor para el conocimiento: el problema de dar cuenta del valor distintivo del conocimiento. Hemos encontrado que hay tres niveles de respuesta requeridos en relación con esta cuestión. El proble-

[18] Una discusión más a fondo de la idea de que el valor final es relevante para nuestro entendimiento del problema de la absorción del valor puede verse en Brogaard 2007a, y Pritchard 2007a, 2007b, 2008a y 2008d. Un precursor de este enfoque puede encontrarse en Percival 2003.

[19] Para obtener más sobre el debate entre pluralistas del valor epistémico y monistas-V del valor epistémico, véase el intercambio entre David 2005 y Kvanvig 2005.

ma primario del valor exige que mostremos que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera; el problema secundario del valor exige que mostremos que el conocimiento es más valioso que aquello que no llega a ser conocimiento; y, finalmente, el problema terciario del valor exige que mostremos que el conocimiento es más valioso que aquello que no llega a ser conocimiento, no sólo como una cuestión de grado, sino de tipo. Argumentamos que cualquier respuesta al problema terciario del valor deberá ser capaz de defender la afirmación de que el conocimiento tiene valor final.

Adicionalmente, también examinamos un problema sobre el valor del conocimiento que es superficialmente similar al problema primario del valor: a saber, el problema de la absorción del valor. Como vimos, este problema ciertamente surge del hecho de que tres afirmaciones sumamente intuitivas son colectivamente inconsistentes. Estas afirmaciones son: i) el monismo del valor epistémico en relación con la creencia verdadera (monismo-V del valor epistémico); ii) una tesis general acerca del valor; y iii) la tesis de que el conocimiento es por lo menos algunas veces de mayor valor epistémico que la creencia verdadera.

Encontramos que hay tres respuestas verosímiles *prima facie* al problema de la absorción del valor. La primera —la respuesta práctica— invoca el valor práctico del conocimiento para poder explicar por qué el conocimiento no es, después de todo, epistémicamente más valioso que la mera creencia verdadera. Este punto de vista es enteramente compatible con el monismo-V del valor epistémico. Las otras respuestas, en contraste, sostienen que el conocimiento es un bien epistémico fundamental y, por consiguiente, rechazan el monismo-V del valor epistémico. La primera aproximación —la respuesta monista— alega que el conocimiento es el único bien epistémico fundamental, y, por consiguiente, bloquea el problema de la absorción del valor invocando una forma diferente de monismo del valor epistémico (el monismo-C del valor epistémico). La segunda aproximación —la respuesta pluralista— propone, en cambio, una forma de pluralismo del valor epistémico que sostiene que tanto el conocimiento como la creencia verdadera son bienes epistémicos fundamentales.

Observamos que el problema de la absorción del valor plantea un problema para el conocimiento distinto del problema del valor. En efecto, plantea un problema distinto aun cuando se compare con el problema primario del valor del conocimiento. Debido a que idealmente queremos una explicación del valor del conocimiento que pueda habérselas con ambas dificultades, nos interesa, por ello, considerar cómo es que una respuesta a un problema tiene consecuencias para el otro. En particular, dado que toda respuesta al problema del valor del conocimiento requiere que defendamos la tesis de que el conocimiento posee valor final, necesitamos considerar cómo encajarían con esta tesis las tres respuestas al problema de la absorción del valor.

Curiosamente, observamos que la respuesta práctica al problema de la absorción del valor es incompatible con la tesis de que el conocimiento posee valor final, y que, por consiguiente, tendrá que considerar el problema terciario del valor como un pseudoproblema. En contraste, tanto la respuesta monista como la pluralista al problema de la absorción del valor son compatibles con el valor final del conocimiento. Por ello, si pudiéramos mostrar que el conocimiento posee valor final, entonces esto daría una ventaja a estos dos puntos de vista cuando los comparamos con la respuesta práctica. A la inversa, si resultara que el conocimiento no posee valor final, entonces no se le podría reprochar a la respuesta práctica al problema de la absorción su incapacidad de lidiar con el problema terciario del valor.[20]

[*Traducción: Diego Acosta; revisión: Margarita M. Valdés*]

[20] Para una revisión general reciente de la investigación sobre el problema del valor del conocimiento y el problema de la absorción del valor, véase Pritchard 2007a (*cfr.* Pritchard 2007b). Véanse también, Baehr 2009, y Pritchard 2008c.

NORMATIVIDAD EPISTÉMICA*

ERNESTO SOSA

A nosotros los humanos nos encanta hacer juicios sobre todas las cosas de la experiencia: el arte, la literatura, la ciencia, la política, la comida, el vino y hasta el café; y así sucesivamente en muchos otros dominios.[1] Nos gusta evaluar aun cuando no haya ningún interés práctico en juego. Juzgamos desempeños, ya sea artísticos o atléticos, calificamos los productos artesanales o de ingenio, evaluamos emociones, actitudes, instituciones y muchas cosas más.

Cualquier dominio de la experiencia humana admite valores de dos géneros: derivados y fundamentales; es decir, derivados o fundamentales *para ese dominio*. Un valor puede ser irreducible a otros valores distintivos de un dominio dado, sin ser fundamental de manera absoluta, pues podría ser reducible a otros valores *más allá* de ese dominio.

Según el monismo epistémico de la verdad, la verdad es el valor epistémico fundamental.[2] Se afirma que la justificación epistémica de una creencia, su estatus epistémico positivo,

*Publicado originalmente como "Epistemic Normativity", capítulo 4 de Ernesto Sosa, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2007, vol. I, pp. 70–91. Los derechos de traducción al castellano fueron cedidos amablemente por el autor.

[1] En un sentido estricto, praxiológico, la normatividad pertenece a la elección y la acción, así como a las reglas y estándares para elegir o evaluar conductas. En un sentido más amplio, axiológico, la normatividad pertenece a lo evaluativo en general, sean o no acciones los objetos que se evalúan. Los dos sentidos están íntimamente relacionados, ya que la conducta que da lugar a algo intrínsecamente bueno es en esa misma medida apta, aun si tiene que satisfacer otros requisitos de control racional y guía intencional. Aquí entendemos la normatividad en el sentido amplio.

[2] Se podría definir razonablemente el fiabilismo genérico como una concepción monista de la evaluación epistémica centrada en la verdad. Aunque hay otras maneras igualmente razonables de entender ese importante, aunque flexible, término: "fiabilismo". Para algunas de ellas el externismo no es

aparte de ser verdadera, incluye la fiabilidad que conduce a la verdad —sea como sea que se la conciba— como rastreadora de la verdad, o como derivada de algún proceso o de una competencia o de una virtud fiables. Se dice que una creencia verdadera constituye conocimiento sólo a través de alguna conexión semejante con la verdad.

Al llamar conocimiento a una creencia la evaluamos positivamente de acuerdo con los estándares epistémicos. Dentro del dominio de evaluación epistémica, el conocimiento tiene una categoría más alta que la que se otorga a la creencia, que es parte constitutiva suya, por el mero hecho de ser verdadera. Pero, ¿cómo es esto posible si la verdad es el valor epistémico fundamental? Supongamos que una creencia está epistémicamente justificada si y sólo si deriva de una fuente fiable relativamente a la verdad, pues lo que importa distintiva y esencialmente en epistemología es si estamos en contacto con la verdad y cómo lo logramos. En ese caso, una vez que es verdadera, una creencia parecería no ganar nada más por el hecho de estar justificada.

Nuestra preocupación va más allá de la preocupación de Platón concerniente a cómo explicar que el *conocimiento* de que un determinado camino lleva a Larisa pueda ser mejor que la *creencia verdadera* en lo mismo, si cualquiera de los dos te lleva allá igualmente bien. La preocupación sobre el camino a Larisa se atenúa al hacer una distinción entre dos variedades de justificación: la pragmática y la epistémica. Tenemos que distinguir la eficacia de nuestra creencia para conducirnos a Larisa de su estatus normativo distintivamente *epistémico*. Ciertamente el conocimiento puede tener un valor más allá de esa eficacia; pero el estatus epistémico de la creencia tiene entonces que involucrar algo más que qué tan bien nos guía a nuestros objetivos. No podemos reducir la justificación epistémica a un valor instrumental, aunque restrinjamos nuestros objetivos sólo a los *epistémicos*, como puede ser el hacernos de más verdades. Puedes no tener justificación para confiar en un determinado libro, por ejemplo, aunque te revelara un torrente de verdades. Esa clase de eficacia epistémica no salva a la creencia de que el libro es digno de confianza de estar totalmente injustificada.

crucial, y Descartes cuenta francamente como un fiabilista extremo, un *infalibilista*.

Creer que el libro es digno de confianza a pesar de tener pruebas abrumadoras de que no lo es podría, empero, entregarte aquel torrente de verdades.

Nuestra preocupación presente hace abstracción de aquellos temas platónicos sobre la normatividad epistémica. La verdad puede ser intrínsecamente valiosa de manera absoluta o no serlo, ¿quién sabe? Nuestra preocupación sólo requiere que consideremos la verdad como el valor *fundamental epistémicamente*, como el que explica en último término otros valores distintivamente epistémicos.

Nuestra pregunta para la epistemología centrada en la verdad, más allá del problema del camino de Larisa, es el "problema del valor" como se formula a continuación:

> ¿Cómo puede la fiabilidad-relativamente-a-la-verdad de una fuente epistémica aportar algún valor epistémico adicional a las creencias que produce por encima del valor que ya tienen en virtud de ser *verdaderas*?[3]

Comparemos con lo siguiente: ¡una taza de café no es una mejor taza de café por haber sido producida por una buena máquina, fiable, de café! Será útil en este contexto comparar (a) el reino de lo epistémico, con (b) el mundo del café. ¿Están estos dominios críticos estructurados de manera similar? La tabla 1 (p. 57) muestra la comparación.

Consideremos el mundo del café: su producción, elaboración y consumo. Un valor central organiza la evaluación crítica distintiva de ese dominio. Me refiero al valor del café líquido delicioso y aromático. Piénsese en la evaluación de los granos de café, de los campos, las máquinas de café, los camareros, las maneras de elaborar el café líquido, las plantaciones, las cosechas, etcétera. Lo que organiza toda esa evaluación, el valor que se halla en el centro de todo esto y a partir del cual se derivan otros valores importantes, es el valor del buen café, del

[3] Nuestros temas sobre la normatividad epistémica se examinan en una creciente bibliografía que incluye las siguientes contribuciones pioneras: Jones 1997; Kvanvig 1998; Zagzebski 2000; David 2001; DePaul 2001; Riggs 2002. En este ensayo desarrollo un enfoque delineado en mis artículos Sosa 1988, y Sosa 1997. [Hay versión en castellano de ambos artículos, véase la bibliografía.]

café líquido que es delicioso y aromático. (Dejamos de lado el uso de café en diversas recetas, licores, helados, etcétera; éstos también pueden ser fundamentales, pero son periféricos.)

El mundo del café es un "dominio crítico", un conjunto de entidades interrelacionadas evaluables a través de valores igualmente interrelacionados. Paradójicamente, se puede ser un crítico adepto dentro de un dominio así sin discernir en él ningún valor que trascienda el dominio. Así, un conocedor de armas y su uso para cazar, para la guerra y otros fines puede sufrir una conversión que lo haga aborrecer el uso de las armas; de ser así, el buen tiro quedará despojado de cualquier valor que él pueda discernir. Sin embargo, su juicio crítico dentro del dominio puede superar el de cualquier otro, sea o no aficionado a las armas. Por ende, los dominios críticos pueden verse *encapsulados*, a la manera como lo sugiere nuestro ejemplo.[4]

El valor *instrumental* se halla entre las clases de valor que derivan de valores más fundamentales. Cuando un camarero hace "bien" su trabajo, hace cosas que producen un buen café. El camarero actúa "bien" porque sus acciones tienen como resultado un buen café. El valor extrínseco, sin embargo, puede tomar otras formas distintas de la instrumental. Lo que hace que los campos o los granos o las cafeteras o los camareros sean buenos, por ejemplo, no es exactamente su eficiencia para causar algo bueno en el momento en que son "buenos" ejemplares de su clase. Empero, la producción eficiente de lo fundamentalmente bueno también está implicada en esas otras variedades de bondad. La bondad instrumental merece examinarse con mayor detalle dada no sólo su propia importancia, sino su importancia para explicar otras formas de evaluación.

Si tu acción de tomar aspirina te alivia la migraña sin causarte efectos colaterales, entonces probablemente eso que haces es algo bueno, bueno en virtud de sus buenos efectos, incluyendo el quitarte el dolor de cabeza. Asumamos aquí que el alivio es él mismo algo bueno, de modo que el tomar aspirina produce algo bueno (o, si esto parece poco verosímil, supongamos que

[4] Un maestro del ajedrez, como Bobby Fisher, podría deprimirse y sentirse desencantado del ajedrez y a la vez mantener su preeminencia frente el tablero de ajedrez, así como su juicio crítico inigualable.

TABLA 1

Epistemología	*Mundo del café*
Creencias	Café líquido
Conceptos	Café molido, granos de café, cafeteras
Creyentes y sus maneras de formar y sostener creencias	Camareros y sus modos de hacer café
Escuelas, modos y métodos de enseñanza, laboratorios, modos de indagación, comunidades epistémicas, criterios de evaluación y promoción	Plantaciones de café, cosechas, maneras de moler, tipos de tierra, clima, relación con el sol, etcétera
Creencias y teorías verdaderas	Café líquido delicioso y aromático

tragamos la píldora con un buen whisky escocés). Suponiendo lo anterior abreviemos de la siguiente manera:

T = la acción de tomar la aspirina (con whisky escocés).
P = el placer producido.

Cuando decimos al sujeto, acerca de T, "lo que hiciste es bueno", nos apoyamos en lo que T produjo. Lo que hizo que fuera una buena cosa hacerlo es que causó algo bueno, el alivio (o el placer) que le siguió.

Comparemos ahora los siguientes dos hechos:

El hecho causal $\langle T$ produce $P\rangle$
El hecho temporal $\langle T$ precede a $P\rangle$

Sólo el hecho causal da lugar a un tipo de valor distintivo ampliamente reconocido, el valor instrumental que T hereda de P. El hecho temporal no dota a T de ningún tipo de valor reconocido. ¿Por qué habría de ser esto así? ¿No es acaso meramente arbitrario distinguir como lo hicimos el hecho causal del hecho

temporal? ¿Por qué no hemos de reconocer una clase de "valor de precedencia" relacionado con el hecho temporal como el valor instrumental se relaciona con el hecho causal? ¿Por qué no hemos de permitir un valor de "coincidencia" que *T* pueda tener por su mera *coexistencia* con el valioso *P*?

Indudablemente no es arbitrario distinguir el valor instrumental de estas otras formas de "valor" que se pueden definir, aunque por el momento no podemos detenernos a explicar en detalle por qué. Por alguna razón, la causación interviene en la determinación misma de valores que van más allá de lo intrínseco de un modo que se les niega a la mera precedencia y a la coexistencia. La causación ayuda a inducir otros valores –el instrumental el más prominente entre ellos–, de una manera que las relaciones de mera precedencia y coexistencia son impotentes para hacerlo. Más aún, la causación puede funcionar en cualquier dirección, sea ayudando a inducir más valor a la causa o ayudando a inducir más valor al efecto, como se verá en el ejemplo siguiente.

El cuerpo de una bailarina se mueve por el escenario con suma gracia. Esos graciosos movimientos nos producen un gran placer; los admiramos y los aplaudimos. Más tarde nos enteramos de que la bailarina estaba drogada; sus movimientos eran meros tropezones, nada más. ¿Cómo evaluamos ahora lo que, por improbable que parezca, sucedió en ese escenario?

Podríamos, por supuesto, seguir admirando los movimientos, como admiramos el caudaloso flujo del Niágara o la nieve que cae a plena luz del sol, como fenómenos naturales que tienen una belleza que captamos inmediatamente. Muchos reaccionarían así. Para otros, la decepción sería tan grande que oscurecería toda belleza natural que pudiera haber en los movimientos en sí mismos, como quiera que hubiesen sido producidos, fuese por medio de control artístico o mediante tropezones. ¿Por qué hablamos de decepción? Pagamos no para ver tropezones, ciertamente, por más graciosos que éstos pudieran ser. Pagamos para ver una ejecución [*performance*], el producto de la excelencia artística y el control. Nos deleitamos viendo la gracia de los movimientos, eso es verdad; pero nos produce un placer especial saber que la gracia se debe a la bailarina y,

de manera más particular, a su arte. Son sus acciones lo que normalmente admiramos y valoramos.

Sin embargo, en este ejemplo no es claro que una y la misma cosa adquiera cierta clase de valor por la manera como es causada, de la misma manera como tomar la aspirina puede tener o no tener cierta clase de valor —valor instrumental— dependiendo de lo que causa. En nuestro ejemplo, la causación desempeña un papel crucial. Lo que admiramos son los movimientos bajo el *control* de la bailarina. Pero no resulta claro que la causación esté allí añadiendo valor a algo que pudiera haber existido pero que no hubiera tenido ese valor sin ese vínculo causal.

Las artes plásticas proporcionan un mejor ejemplo. Nos topamos con un lienzo en un museo y admiramos el diseño plasmado en él. ¿Qué pasaría si resultase que el lienzo no es más que un parche que cubre un muro que está siendo reparado? ¿Qué pasaría si el diseño se hubiese plasmado cuando el lienzo rozó algo al ser llevado al muro? ¿Qué pasaría si una ficha de identificación de una pintura anteriormente colgada en ese sitio aún estuviese allí y atribuyera el diseño a Picasso? ¿Seguiríamos admirando y valorando el diseño de la misma manera una vez que nos hemos enterado de su verdadero origen? Seguramente no; pero, ¿cuál es la diferencia?

No es la acción de Picasso pintando un lienzo lo que admiramos cuando vemos un Picasso de verdad, como cuando admiramos el baile de la bailarina. La acción del artista podría ser admirada cuando se lo ve trabajando en su estudio; pero no es lo que admiramos ahora al ver la pintura en el museo. Tampoco admiramos que la pintura haya sido pintada por Picasso. Nuestra admiración ni siquiera tendría que crecer mucho cuando nos enteramos del nombre del artista y de su perfil biográfico.[5] Lo que normalmente importa es si la pintura se debe a un mero rozón accidental o al genio de un artista. No obstante, lo que sí valoramos, lo que estimamos valioso, es la obra de arte en sí misma, la pintura, no el hecho de haber sido creada por uno o por otro artista, alguien cuya identidad podemos ignorar por completo. Lo que admiramos es ese diseño,

[5] El valor de una pintura *puede*, desde luego, depender de quién haya sido específicamente su autor. Esto se refleja en su valor en el mercado.

esas líneas y esos colores sobre el lienzo, no el hecho de que hayan sido obra de un autor. Sin embargo, como señalamos antes, su origen importa: un rozón accidental, reitero, no es una obra de arte.

Algo similar vale para la epistemología. Para comenzar, la tabla 2 de la p. 61 compara dos dominios de crítica normativa, uno epistémico y otro deportivo.

El buen tiro es el valor central que organiza el deporte del tiro con arco y la crítica que le es propia. Piénsese cómo calificamos otras cosas distintivas del tiro con arco. Toda esa evaluación depende del valor que damos al buen tiro. Considérese, por ejemplo, lo que determina la calidad de los arcos, de las flechas, de los arqueros, de las escuelas de tiro con arco, de los métodos, los campos de entrenamiento, etcétera, etcétera. Todo esto depende del valor del buen tiro, el cual es fundamental en la crítica del tiro con arco por las maneras en que es constitutivo de otros valores propios de ese dominio: la calidad de los arcos, por ejemplo, o de las flechas, los arqueros, los métodos, etcétera.

De manera similar, la verdad es un valor fundamental de la epistemología. La evaluación es distintivamente epistémica cuando se enfoca en la verdad. Concedido, la creencia *es* susceptible de ser evaluada pragmáticamente. A los pacientes en los hospitales y a los atletas de alto rendimiento se les podría ayudar a vencer por medio de la confianza, la cual, así, está bien ubicada pragmáticamente, aun cuando no esté basada en pruebas.

Un tiro puede ser atinado [*accurate*] sin ser diestro [*adroit*]. Podría atinar en el blanco ayudado por una ráfaga de viento, sin cuya ayuda habría dado completamente fuera del blanco. En ese caso el tiro es atinado pero inhábil. Por el contrario, un tiro puede ser desatinado pero hábilmente ejecutado; quizá habría dado en el blanco de no haber sido por esa ráfaga de viento que lo desvió.

Un tiro es, entonces, diestramente atinado sólo si es atinado y a la vez manifiesta la habilidad del arquero. Todo esto está muy bien hasta aquí, pero podríamos ir más lejos. Un arquero puede manifestar una habilidad sublime en un tiro que da en el blanco. Este tiro sería entonces tanto atinado como diestro.

TABLA 2

Epistemología	*Crítica del tiro con arco*
Creencias	Tiros
Conceptos	Arco y flechas
Creyentes y sus maneras de formar y sostener creencias	Arqueros y sus maneras de tirar
Escuelas, métodos de enseñanza, modos de indagar, comunidades epistémicas, criterios para calificar y promover	Comunidades que conservan, complementan y transmiten la tradición del tiro con arco y premian los logros de acuerdo con criterios
Creencias verdaderas	Tiros atinados
Las creencias verdaderas pueden variar en aspectos epistémicos, por ejemplo, algunas tienen más contenido que otras, ser más específicas	Los tiros atinados pueden variar en aspectos relevantes al tiro con arco; por ejemplo, unos pueden dar más cerca del blanco que otros

Sin embargo, aun así, podría ser atinado pero no *porque* fuese diestro. La flecha podría haber sido desviada por el viento, por ejemplo, y si las condiciones hubiesen permanecido normales a partir de entonces, habría fallado por completo el blanco; sin embargo, luego los vientos cambiantes podrían haberla puesto de nuevo en el camino correcto en dirección al blanco. Aunque ese tiro fuese atinado y diestro no llegaría a ser "apto", es decir, atinado *porque* es diestro.

La aptitud depende justamente de *cómo* la destreza se relacione con el tino. El viento puede ayudar un poco, por ejemplo; puede incluso ayudar bastante de modo que si no fuera por él, la flecha habría botado a un lado de la diana antes de caer al suelo. Sólo con la ayuda del viento entierra su punta cerca del blanco. Sin embargo, si el tiro es difícil, de larga distancia, el tiro puede ser atinado debido suficientemente a la destreza para contar como apto, aunque el viento haya ayudado un poco.

Parece requerirse un índice de suficiencia, con algún umbral, probablemente determinado contextualmente, de manera que podamos decir esto:

Un tiro es apto si y sólo si su tino se debe "suficientemente" a la destreza del arquero. ¿De qué depende esa "suficiencia"? Ésta es una pregunta difícil e interesante que debemos posponer. Mejor aún, haríamos bien en abstraer del concepto clasificatorio-que-requiere- un-umbral el concepto comparativo que presupone, de la siguiente manera:

> Hasta qué punto es apto un tiro varía en proporción directa a la destreza que manifiesta el arquero y a cuánto de su tino se debe a esa destreza.
>
> De manera alternativa, podríamos entender el éxito debido a la competencia de un agente como éxito que *pone de manifiesto* esa competencia, un caso especial de la manifestación de una disposición. Pero no podemos detenernos a considerar esta prometedora alternativa.

La epistemología también, como la estética de la danza, invierte la dirección en la que fluye el valor en la causalidad que encontramos en el valor instrumental. La evaluación distintivamente epistémica de una ejecución [*performance*] cognitiva puede depender sustancialmente de su origen, a diferencia de la evaluación instrumental que depende de efectos y no de orígenes. Así, considérese la justificación de una creencia derivada de una buena inferencia, como cuando un detective descubre quién lo hizo o cuando determinas cuánto le debes al tendero. En esos casos el sujeto cree algo porque lo concluye a partir de información previa que ya posee. Sacarla como conclusión y creerla por esa razón es, además, en general una cuestión causal. Es un caso de creer que tal y tal *porque* tal y tal o *con base en* una creencia previa de que tal y tal. Por consiguiente, la creencia que es conclusión adquiere una categoría epistémica por estar *basada* inferencialmente en las premisas; uno cree la conclusión al menos parcialmente sobre esa base, *por la razón* de que, como uno puede apreciar, se sigue de la información ya aceptada. El hecho de que nuestra creencia en la conclusión esté así "racionalmente motivada" ayuda a convertirla en

epistémicamente apropiada, en un caso de creer racionalmente justificado.

¿Cómo tiene que relacionarse una creencia con un hecho si ha de constituir conocimiento de ese hecho? Según una propuesta, la creencia tiene que ser segura [*safe*], es decir, tiene que ser tal que el que cree la *sostendría sólo si es correcta.* Una segunda propuesta exige que la creencia sea apta, correcta de una manera que pueda acreditársele al sujeto que cree, cosa que se determina según qué tan prominente sea la competencia del que cree en la explicación de por qué está en lo correcto.

Aunque ambas condiciones parecen de alguna forma defendibles,[6] cada una de ellas necesita ser precisada. Aunque el requisito correcto por estos rumbos es el de la aptitud [*aptness*], éste no debe explicarse sólo invocando la prominencia explicativa ni el hecho de haber evitado la suerte o el accidente.[7]

Una ejecución virtuosa, ya sea una creencia correcta debida a la virtud intelectual o una acción correcta debida a la virtud práctica, tendrá que incluir tanto la constitución del agente como su situación. Si el acto se debe a una competencia ejercitada en sus condiciones apropiadas, su éxito puede deberse de diversos modos a la suerte; por ejemplo, puede ser un mero accidente que el agente conserve la competencia de que se trate o que las condiciones sigan siendo apropiadas. De cualquier manera, el acto no es exitoso *de manera segura* pues fácilmente pudo haber fallado por haber estado ausentes la competencia o las condiciones requeridas. Puede, sin embargo, ser apto, de hecho apto de manera que se pueda atribuir y acreditar.

Un tiro de cierto arquero da en la marca por el ejercicio normal de una habilidad, supongamos que en circunstancias normales. ¿Qué diríamos si el arquero pudiese haber perdido fácilmente su capacidad por haber tomado recién al azar una bebida no adulterada de un montón de bebidas casi todas ellas adulteradas? ¿Qué diríamos si una ráfaga de viento o un rayo

[6] Recientemente, John Greco ha desarrollado con inteligencia esta idea; véase su "Knowledge as Credit for True Belief" (2003a).

[7] Las razones de esto surgen con los problemas que presenté para un requisito irrestricto de seguridad en el capítulo 2 de mi libro *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 1 (2007).

que cayera *pudiesen fácilmente* haberlo privado de su situación propicia por al menos parte del período relevante, afectando a la flecha en su camino al blanco? Aun en ese caso, el tiro podría haber sido apto, sin duda, atinado debido a la destreza y acreditable al agente, en la medida en que la competencia permaneciera ahí y que las condiciones siguieran siendo apropiadas, aun cuando fuese sólo por suerte. Lo que importa es que las condiciones permanezcan apropiadamente normales (o que sean mejores) a lo largo de dimensiones relevantes para la competencia que mantiene el agente.

Lo mismo puede decirse de cualquier creencia apta, atinada debido a la competencia del sujeto. Una creencia puede no ser segura debido a que el sujeto podría muy fácilmente perder su capacidad o porque las condiciones podrían muy fácilmente volverse inapropiadas. Supongamos que ves una superficie roja, por ejemplo, por el hecho de ejercitar tu competencia visual con buena luz. Sin embargo, quizá tomaste al azar una bebida no adulterada de entre muchas que contenían una sustancia que produce daltonismo. O tal vez la superficie pudo fácilmente haber sido iluminada con luz roja haciendo imposible con ello ver el verdadero color de las manchas de color rojo. En tales circunstancias, en las que muy fácilmente pudiste no haber tenido la competencia o las condiciones requeridas, tu creencia acerca del color no habría sido segura. Empero, aun en ese caso podría haber sido apta, podría haber sido correcta debido a la competencia. O uno pensaría eso si el tiro del arquero puede ser apto a pesar de haber amenazas claras a su competencia y a la normalidad apropiada de su situación.

Nuestro razonamiento distingue entre: (i) factores por los que las circunstancias *podrían* ahora fácilmente dejar de ser normales, sin ser *ya* anormales, y (ii) factores que *sí* excluyen ya la normalidad. Los factores del tipo (i) hacen que la creencia no sea segura sin excluir que sea apta, es decir, correcta debido a que es diestra. Los factores del tipo (ii) despojan a la creencia no sólo de la seguridad, sino también de la aptitud.[8] En

[8] Más estrictamente, si la ejecución del sujeto ha de ser apta, entonces las condiciones tienen que ser normales *o mejor* que normales. Pero esto requiere una concepción anterior o al menos coordinada de la destreza, habilidad o competencia de que se trate. Lo que se requiere de las condiciones es que sean

cualquier caso, la seguridad absoluta [*outright safety*] no es un requisito para que una ejecución sea apta. Una ejecución puede ser apta cuando su seguridad depende de una contingencia circunstancial, siempre y cuando sea guiada por esa contingencia. Aun si la luz cambia rápidamente y al azar entre ser buena y mala, se puede adquirir conocimiento perceptivo en la medida en que los veredictos de la propia visión de color sean aceptados no de buenas a primeras, sino guiados por una señal de aviso que se hará regularmente presente cuando la luz sea buena y sólo entonces.

Pensemos de nuevo en la ráfaga de viento o en la caída del rayo o en las condiciones de iluminación que fácilmente podrían haberse estropeado. Nuestra ejecución podría aun en esos casos ser apta, a pesar de no ser absolutamente segura, ya que es segura dependiendo sólo de un factor que muy fácilmente podría estar ausente. Aquí la ejecución del agente no tendría ni siquiera que ser guiada por el factor del que depende para ser apta. Pregunta: ¿qué distingue a esas contingencias, esas de las que puede depender la seguridad y la aptitud de la ejecución sin que se beneficie de ser guiada por ellas?

Parece verosímil que nuestros propósitos al evaluar a la gente ayuden a determinar ese rasgo distintivo, dada nuestra necesidad de coordinación y confianza mutua y, por ende, nuestra necesidad de no perder de vista nuestras fortalezas y debilidades, las de uno mismo y las de los demás. Valoramos como "aptitudes" ciertas habilidades relativamente a ciertas condiciones de fondo. Esas habilidades son relativas a parámetros distintivos correlacionados en el momento en que son ejercitadas. Que tengas la habilidad significa que tus ejecuciones del tipo pertinente tienden a ser exitosas cuando caen dentro de tales parámetros. Esto mismo vale para las destrezas atléticas, las habilidades intelectuales, las artes, y así sucesivamente. Los intentos fallidos en circunstancias anormales no son muestra

normales o mejores *para el ejercicio de la competencia de que se trate*. Es por esto que la ráfaga afortunada no hace las condiciones mejores que las normales, las cuales permitirían al arquero llevarse el crédito por el extraordinario tiro. La ráfaga de viento crea condiciones en las que no opera ninguna habilidad manifiesta del arquero. La ráfaga toma el control independientemente de cualquier cosa que pudiera contar como una habilidad manifiesta.

de falta de habilidad; a pesar de tales fracasos podemos seguir confiando en ti en circunstancias normales. Lo que se requiere es sólo que tus intentos tiendan a ser exitosos cuando las circunstancias son normales. (Y algo similar parece ser verdad de las disposiciones en general —no sólo de las habilidades o de las competencias—, incluyendo aquellas como la solubilidad y la fragilidad. La normalidad, además, no es una normalidad estadística; es un tipo de normalidad que, para todo concepto disposicional, es implícitamente determinada por todos aquellos que comparten el concepto.)

De acuerdo con lo anterior, hay por lo menos dos maneras en que tu intento puede no ser seguro y, no obstante, ser apto: primero, el intento puede ser, si bien no *absolutamente* seguro, seguro dependiendo de una contingencia circunstancial que al ser notada por ti guía tu ejecución o la motiva racionalmente; segundo, si bien no *absolutamente* seguro, el intento podría ser seguro dependiendo de una normalidad circunstancial en varios aspectos, aun cuando no seas guiado por ninguno de esos aspectos ni seas motivado racionalmente por ninguno de ellos.

Lo que se requiere para la aptitud es que la ejecución sea exitosa a través del ejercicio de una competencia en una situación apropiadamente normal para ese ejercicio. Una ejecución que sea segura sólo por depender de cierta contingencia será apta sólo si esa contingencia o bien la guía, o bien es constitutiva de la normalidad relevante de la situación.

La habilidad del arquero es un estado que de manera fiable da lugar a tiros acertados cuando se aplica en circunstancias normales. El ejercicio de la habilidad del arquero es una actividad racional ya que el arquero es guiado por razones; es motivado por razones para soltar la flecha cuando el arco y la flecha están sostenidos de cierta manera. Puede ser incapaz de articular esas razones, pero no podemos exigir que nuestras razones puedan siempre ponerse en palabras, so pena de privarnos de razones que nos importan más que nada. Identificamos al ser amado, sólo por poner un ejemplo, de diversas maneras que no podríamos poner completamente en palabras. Reconocemos a la persona amada a simple vista, basados en razones imposibles de articular verbalmente por completo. De

manera similar, el arquero tiene razones para soltar la flecha dependiendo sólo de cómo esté en ese momento colocada; por supuesto, si se le pidiera que explicara por qué la soltó en ese momento, no podría decir mucho más que "Simplemente sentí que era lo correcto." Sin embargo, dependiendo del tamaño del blanco y de la distancia, sentirá que lo correcto es soltar la flecha cuando esté colocada en diferentes posiciones. Cuando el arquero dispara un tiro, las cosas le parecen diferentes de manera importante de cuando dispara otro tiro. No obstante, en todos los casos le parecerá al arquero más o menos igualmente correcto soltar la flecha justo en el punto en el que lo hace. Sin embargo, la sensación específica que podemos calificar como sentir que es correcto disparar será diferente de una situación a otra, y es la sensación específica la que guía al excelente arquero a soltar la flecha cuando lo hace.

Las pericias [*commitments*] que conforman la habilidad de diferentes arqueros, en diferentes situaciones aparentes, para soltar la flecha cuando las cosas aparecen *así*, pueden variar mucho en lo que respecta a la fiabilidad. Mientras mejor sea el arquero, más fiables serán sus pericias, y a la inversa.

Algunas de nuestras pericias importantes son cortesía de la Madre Naturaleza y sus procesos evolutivos, pero muchas tienen que ser aprendidas. El aprendizaje del arquero requiere práctica y parece equivaler a un aprendizaje inductivo. Un aspirante a arquero intenta varias cosas, toma nota del grado de éxito resultante, modifica su actuación consecuentemente y con suerte recuerda lo que ha aprendido. Lo que ha aprendido no puede ser puesto en palabras, no completamente, pero eso no parece epistémicamente esencial. Ha aprendido algo; cuando dispare el siguiente tiro lo hará basándose en lo que ha aprendido, si lo recuerda suficientemente bien. Lo mismo vale para la práctica intelectual. Buena parte de nuestra competencia intelectual viene con nuestros cerebros, pero mucho se debe al aprendizaje. Las pericias que constituyen competencias aprendidas son muchas y variadas. Algunas vienen a través de la instrucción explícita, pero muchas vienen a través de experiencias de vida de enorme alcance y diversidad. Mucha de nuestra competencia, tanto práctica como intelectual, requiere de la memoria. Tenemos que conservarla y puede perderse

de varias maneras, desde pérdidas localizadas debidas a falta de práctica hasta los estragos del Alzheimer.

Cuando un éxito, práctico o intelectual, es acreditable a un agente se debe a alguna aptitud (a una competencia o habilidad o virtud) que tiene su asiento en ese agente y cuyo ejercicio es premiado con el éxito en su acción o en su actitud. En relación con tal éxito, ¿cómo hemos de entender que sea *debido* a la aptitud del agente? Según una propuesta prometedora, la explicación del éxito tiene que implicar de manera sobresaliente esa aptitud.

Tenemos que enfrentar aquí algunos problemas semejantes a los problemas con los que se encontró la propuesta basada en la seguridad. Quizá, por ejemplo, lo que en las circunstancias resulta explicativamente más sobresaliente tiene que ver con por qué el agente conserva su competencia o por qué la situación permanece normal. Así, un demonio maligno en funciones puede deteriorar sistemáticamente la competencia del agente en un concurso de tiro con arco, o estropear las circunstancias de sus tiros, y a la vez hacer una excepción en el caso de un tiro de nuestro exitoso arquero. En el caso de ese tiro no deteriora su competencia ni estropea las circunstancias. En esa situación, lo explicativamente sobresaliente cuando nos preguntamos por qué ese tiro fue exitoso tiene que ver más con lo que hace el demonio que con lo que hace el arquero. A pesar de eso, el arquero sí atina en el blanco aptamente: su tiro es atinado *porque* es diestro. Parece irrelevante que sólo la suerte dé cuenta de que conserve su competencia y de que las circunstancias sean propicias. De algún modo es el ejercicio de la competencia del arquero en una situación normal lo que hace que el tiro sea apto; es decir, atinado porque es diestro. Que sea apto por suerte no lo hace menos apto.

Regresemos, finalmente, al problema del valor que se plantea a las concepciones fiabilistas de la justificación epistémica. Sólo distinguiendo entre fiabilismo genérico y epistemología de virtudes se pone el problema en un contexto adecuado. Más específicamente, tenemos que entender que, según una concepción instrumental de la justificación, una creencia está justificada por el hecho de derivar de mecanismos o procesos de adquisición de creencias que de manera fiable entregan

creencias verdaderas. La creencia verdadera parece instalarse aquí como un valor fundamental de la epistemología, en tanto que los instrumentos y procesos de formación de creencias son evaluados en relación con hasta qué punto nos entregan bien aquel valor, y a las creencias se les concede una categoría epistémica dependiendo de cuán fiables son las fuentes de las que proceden.[9] Esta manera de concebir la epistemología sugiere la comparación con el buen café y el problema de explicar cómo la creencia verdadera puede ser mejor por provenir de buenas fuentes, en tanto que el buen café no es mejor por provenir de un uso magistral de una buena cafetera.

Una parte, al menos, de la solución al problema del valor radica en una tesis central de la epistemología de virtudes; a saber: que el valor de la creencia apta no es menos fundamental que el de la creencia verdadera,[10] ya que esto pone de manifiesto una manera en que las virtudes epistémicas entran *de manera constitutiva*, no sólo instrumentalmente, en la obtención de valor fundamental.[11] Las virtudes son, pues, constitutivas ya que la aptitud de una creencia está constituida por el hecho de ser exacta porque es competente. Esto significa que las competencias pertinentes del agente entran en la constitución

[9] Hablo aquí de "mecanismos" o procesos de formación de creencias, y a veces de "mecanismos insumo/producto", pero quiero desautorizar explícitamente toda implicación de que éstos son simples o modulares. El proceso puede, por supuesto, ser tan sutil y delicado como el de determinar si el mayordomo es culpable o si un comentario fue un insulto deliberado o si la vaguedad es de naturaleza epistémica. Las virtudes epistémicas involucradas no tienen que ser tan simples como la percepción de que una línea que vemos es más larga que otra, aunque incluso en este caso hay algo más actuando que el mero ojo, como lo muestra la ilusión de Müller-Lyer. Así, un mecanismo puede ser algo cercano a un reflejo, pero también puede ser una habilidad procesadora central de nivel mucho más alto, del tipo de las que permiten al crítico sensible y experto "decidir" cómo haya de evaluarse una obra basándose en una ponderación compleja y apta.

[10] Y quizá no lo es más: la creencia verdadera, como el tiro que atina, es un "éxito" independientemente de lo demás. En esa medida, el tiro que atina es indudablemente un tiro "exitoso".

[11] Una explicación más completa tendría que reconocer además el valor epistémico de las buenas omisiones, como cuando uno suspende el juicio. Véase Sosa 1991a, p. 17.

de algo con valor epistémico fundamental; a saber, la creencia apta, verdadera porque es competente.[12]

Nuestro tema ha sido la normatividad epistémica, una clase de estatus normativo que alcanza una creencia independientemente de intereses pragmáticos tales como los que puede tener el atleta o el paciente de hospital. La normatividad epistémica es un estatus tal que al tenerlo una creencia verdadera constituye conocimiento. Tenemos que distinguir el estatus normativo del conocimiento en cuanto conocimiento del estatus normativo que puede tener algún conocimiento por el hecho de ser útil o profundamente explicativo u otras cosas. Podríamos saber algo mucho mejor, con mayor certeza y mejor justificación que algo más y, sin embargo, este último conocimiento ser muy superior intelectualmente al primero. Compárese el conocimiento de que a uno le duele la espalda ahora con algún conoci-

[12] Opto aquí por considerar como correlato del creer del sujeto conocedor algo como el gracioso paso que hace la bailarina. El creer apto tiene un valor inmanente a la ejecución, a diferencia de la taza de café en relación con lo que hace el camarero. Sigue habiendo, sin embargo, mucho espacio en el dominio crítico de la epistemología para el tipo de valor que encontramos en la obra de arte colgada en el muro de un museo. Piénsese en esas magníficas obras de arte, en las teorías científicas poderosas. Frecuentemente son la obra de muchas manos que actúan colectivamente; no obstante, son obviamente importantes objetos de evaluación epistémica. Tampoco es la única evaluación posible la que se puede apresar a través de relaciones abstractas entre datos e hipótesis. La historia de la ciencia muestra cuánto espacio queda para evaluaciones ulteriores, incluyendo la de por qué una teoría domina en una determinada comunidad, incluyendo la nuestra; por qué es una teoría "viva", etcétera. Algunos de los factores que explican por qué está viva, y hasta es aceptada, son sólo pragmáticamente importantes, pero es poco probable que las relaciones abstractas entre datos de observación e hipótesis agoten todos los factores que influyen epistémicamente en que la teoría esté *adecuadamente* (epistémicamente) viva o sea *adecuadamente* aceptada, etcétera. Parecerían epistémicamente pertinentes otras virtudes, algunas de las cuales tienen su asiento en instituciones y no sólo en individuos distributivamente considerados. (Desarrollar satisfactoriamente este asunto requeriría distinguir la teoría en cuanto artefacto cultural cuya "vida" depende de cómo se relaciona con la comunidad en la que vive, de potenciales teorías en cuanto portadores de verdad abstractos. Esto sería análogo a la distinción entre la secuencia abstracta de contenidos proposicionales que constituyen la "obra" *Hamlet* a través de toda la eternidad, y *Hamlet* como un artefacto cultural vivo, la gran tragedia *creada* por el genio de Shakespeare.)

miento profundamente iluminador acerca de un amigo o de un período histórico o de una novela o de una teoría científica.

Consecuentemente, hacemos bien en distinguir dos partes de la epistemología: (a) la teoría del conocimiento y (b) la ética intelectual. Esta última tiene por objeto la evaluación y las normas pertinentes a asuntos intelectuales en general, con sensibilidad al abanico completo de valores intelectuales; es, por lo tanto, una disciplina mucho más amplia que la teoría del conocimiento, la cual se centra en la naturaleza, las condiciones y el alcance del conocimiento humano.

Esa distinción entre la teoría del conocimiento y la ética intelectual ha despertado una reacción escéptica. Supóngase que Pablo forma una creencia acerca del número de motas de polvo sobre su escritorio consultando una tabla de la Ouija. Según nuestra propuesta podríamos, entonces, (a) desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, otorgarle muy poco valor a la creencia debido a que no es segura en relación con la verdad sobre ese asunto, y (b) desde el punto de vista de la ética intelectual, criticar al sujeto que tiene la creencia por tomarse la molestia de investigar esas cosas; desde el punto de vista de su florecimiento intelectual, podríamos decir, hay maneras mucho mejores como podría emplear su tiempo.

Podríamos reaccionar con escepticismo frente a esto por la siguiente razón:

> Parece ser que cuando decimos que la creencia de Pablo no está justificada hacemos algo más que evaluar negativamente la creencia desde un punto de vista que se fija esencialmente en el *desempeño* [*performance*]; más bien lo sometemos a una crítica normativa por haber formado de esa manera una creencia, lo reprobamos y lo hallamos de alguna manera culpable. Algo importante: hacemos esto no *sólo* porque, desde la perspectiva de la ética intelectual, debería hacer cosas mejores con su tiempo, sino más bien porque, aun con respecto a ese tema trivial, en algún sentido nos decepcionó.

Lo anterior es cierto, pero aun así las consideraciones implicadas en tal crítica irían más allá que las implicadas en el estatus normativo que es *constitutivo* del conocimiento. La situación se

parece más bien a la de un cazador de una sociedad cazadora, en condiciones de escasez, que usara energía y recursos (flechas) disparando a blancos absurdos (no a presas vivas ni a enemigos, etcétera) y que lo hiciera descuidadamente. Perdería todo su crédito y su prestigio y podría así perder también el derecho a tener una buena posición en la siguiente cacería o batalla. Pero todo esto va más allá de lo que hace que su tiro sea un mal tiro. Más tarde, cuando la sociedad se convierte en agricultora, sin cacerías, sin batallas, sin ni siquiera un deporte de tiro con arco, si alguien, aun así, desempolva un arco y unas flechas y dispara un tiro, su tiro puede ser igualmente malo en cuanto tiro, pero el agente no sería objeto de aquella crítica. En un sentido interno al tiro con arco, el tiro es igualmente defectuoso. De modo que, en la teoría del tiro con arco, el tiro es un "mal" tiro. Pero en relación con la ética más amplia del tiro con arco, o del uso de arcos y flechas, su evaluación sería muy diferente y no sólo respecto de la importancia de los blancos elegidos.

Podríamos, además, sentirnos escépticos porque es tan difícil decir algo en general sobre las clases de cuestiones que vale la pena perseguir desde un punto de vista intelectual. Por ejemplo, es muy difícil decir por qué sería apropiado, desde el punto de vista de la ética intelectual, criticar a alguien que pasa su tiempo aprendiendo alegremente todo lo que se puede saber sobre algún tema trivial (digamos, la historia de la goma de mascar), en tanto que alguien que pasa su tiempo aprendiendo todo lo que hay que saber sobre, digamos, la Guerra Civil en los Estados Unidos de América, escaparía a esa crítica.

En respuesta, vale la pena hacer notar que podemos saber que algo es de cierto modo sin saber por qué es así. Podríamos saberlo mejor si supiéramos por qué es así. Pero podemos saber muy bien que tenemos un dolor de cabeza sin saber su causa o explicación. La crítica que se hace al aficionado a la goma de mascar podría consistir ciertamente en que pasa demasiado tiempo en algo tan trivial, de manera que *a menos de que haya una razón compensatoria*, puede criticársele si eso es todo lo que hay que considerar. Por supuesto, si no puede mostrar ningún interés en algo más, y por la razón que sea está obsesionado con la historia de la goma de mascar y ésa es su

única manera de evitar una depresión profunda, entonces, está bien. Y así sucesivamente. En cualquier caso, reconocer la idea de una ética intelectual, el dominio de semejantes evaluaciones y juicios críticos, no implica lógicamente ningún compromiso con la idea de que tuviera que ser un dominio que en algún momento hayamos de llegar a entender con una teoría explicativa poderosa.

La mayor parte de la historia de la epistemología ha tenido el enfoque más estrecho propio de la teoría del conocimiento. Eventualmente el interés cambió de estar enfocado en la naturaleza del conocimiento en el *Teeteto* hacia un interés sobre hasta qué punto podemos estar justificados en nuestras creencias en general. Pero esta última es la cuestión de qué tan extenso es el terreno en el que podemos alcanzar la clase de justificación epistémica y aptitud que es constitutiva del conocimiento. Sigue siendo, pues, un interés en la teoría del conocimiento, no en la ética intelectual, y así permanece hasta el día de hoy.

[*Traducción: Margarita M. Valdés*]

LA BÚSQUEDA DE LA FUENTE DEL VALOR EPISTÉMICO*

LINDA ZAGZEBSKI

Tradicionalmente, los filósofos han pensado que el conocimiento es un estado sumamente valioso, quizá uno de los grandes bienes de la vida; como mínimo se piensa que es más valioso que la creencia verdadera. Sin embargo, propuestas contemporáneas sobre la naturaleza del conocimiento hacen difícil entender qué hace que el conocimiento sea tan valioso como para haber recibido tanta atención en la historia de la filosofía. Algunas de las teorías más comunes no pueden explicar siquiera por qué el conocimiento es mejor que la creencia verdadera. Propongo que la búsqueda de la fuente del valor epistémico revela que existen algunas restricciones sobre la manera en que puede definirse el conocimiento. Considero que tal búsqueda además pondrá de manifiesto que el punto de vista común según el cual el valor epistémico es independiente del valor moral es, en buena medida, una ilusión.

1. *¿Qué hace que el conocimiento sea mejor que la creencia verdadera?*

Casi siempre se da por sentado que el conocimiento es algo bueno, algo mejor que la creencia verdadera *simpliciter*, pero es notablemente difícil explicar qué hay en el conocimiento que lo hace mejor. Denomino a esta dificultad "el problema del valor".[1] En otros escritos he argumentado que resulta particu-

*Linda Zagzebski, "The Search for the Source of Epistemic Good", publicado originalmente en *Metaphilosophy*, vol. 34, nos. 1–2, 2003, pp. 12–28. Traducido con autorización.

[1] Sartwell 1992 es una excepción al punto de vista casi universal de que el conocimiento es un estado mejor que la creencia verdadera. Esta concepción hace que el problema se convierta en identificar el valor de la creencia verdadera; discutiré este problema en la segunda sección de este trabajo.

larmente difícil para la mayoría de los tipos de fiabilismo dar un tratamiento adecuado del problema del valor.[2] De acuerdo con los modelos fiabilistas estándar, el conocimiento es una creencia verdadera que es el resultado de facultades o procesos fiables de formación de creencias. Pero la fiabilidad de la fuente de una creencia no puede explicar la diferencia de valor entre el conocimiento y la creencia verdadera; una razón por la que no puede hacerlo es que la fiabilidad *per se* no tiene valor positivo ni negativo. Una máquina fiable para hacer café expreso es buena porque el expreso es algo bueno. Un grifo que gotea no es bueno porque tener una gotera no es algo bueno. El valor del producto hace que la fiabilidad de la fuente que lo produce sea algo bueno, pero la fiabilidad de la fuente no le da al producto una dosis adicional de valor. El líquido en esta taza no mejora por el hecho de provenir de una máquina fiable para hacer café expreso; si el expreso sabe bien, no constituye una diferencia si viene de una máquina que no es fiable. Si la flor del jardín es hermosa, no constituye una diferencia si fue plantada por un jardinero que no es fiable. Si el libro es fascinante, no constituye una diferencia si fue escrito por un autor que no es fiable. Si la creencia es verdadera, no constituye una diferencia si viene de una fuente productora de creencias que no es fiable.

Esta idea se aplica a cualquier fuente de una creencia, trátese de un proceso, una facultad, una virtud, una destreza —cualquier causa de la creencia cuyo valor se piense que confiere valor a la creencia verdadera que es su producto, y que se piense que confiere ese valor gracias a su fiabilidad—. Si el conocimiento es una creencia verdadera que surge del ejercicio de habilidades y rasgos valiosos, es imposible que lo que le añada el valor sea la fiabilidad de los rasgos y habilidades del agente. Esos rasgos y habilidades tienen que ser valiosos por alguna razón que no derive solamente del valor del producto que producen: la creencia verdadera. A medida que el fiabilismo ha madurado, la localización de la fiabilidad se ha desplazado de

[2] En Zagzebski 1996 menciono brevemente el problema del valor, y en Zagzebski 2000 lo discuto con cierto detalle. DePaul 2001 propone otra versión del problema del valor.

los procesos a las facultades, y de ahí a los agentes.[3] Ha habido avances en este desarrollo, pero si la característica de un proceso de formación de creencias, de una facultad o de un agente que confiere valor es su fiabilidad, entonces todas estas versiones del fiabilismo sufren del mismo problema: ser el producto de una facultad o agente fiable no añade valor al producto.[4] Por lo tanto, si el conocimiento surge de algo como una virtud intelectual o actos intelectuales virtuosos, lo que hace que un rasgo intelectual sea valioso, y por ello que sea una virtud, no puede ser simplemente que conduce de manera fiable a la creencia verdadera. Así pues, ésta es la primera moraleja del problema del valor: *La verdad, en combinación con una fuente fiable de verdad, no puede explicar el valor del conocimiento.*

De lo anterior se sigue que tiene que haber un valor en la causa de una creencia verdadera que sea independiente de la fiabilidad o de la conductividad a la verdad, ya sea que lo llamemos virtud o de alguna otra manera. Supóngase que conseguimos identificar exitosamente un valor tal, ¿es suficiente esto para resolver el problema del valor? Desafortunadamente no lo es mientras sigamos concibiendo el conocimiento como el producto externo de una causa valiosa. El hecho de que la máquina que la produce sea valiosa no hace que la taza de expreso sea mejor, aun cuando el valor de la máquina sea independiente del valor del expreso que sabe bien. Lo que muestra la analogía del café expreso no es solamente que una causa fiable no confiere valor a su efecto, sino que hay un problema general en atribuir valor a un efecto en virtud de sus causas, aun si el valor de la causa es independiente del valor del efecto. No estoy

[3] La primera teoría de Sosa es del tipo que denomino "fiabilismo de facultades". Greco tiene una teoría que denomina "fiabilismo del agente". En Greco 1999 utiliza el término "fiabilismo del agente" para designar una clase de teorías además de la suya; esa clase incluye las teorías de Sosa, de Plantinga y mi propia teoría anterior.

[4] Por otra parte, los fiabilistas típicamente tienen en mente propiedades y facultades particulares de agentes, propiedades a las que denominan "virtudes"; por ejemplo, una buena memoria, una visión excelente y capacidades de razonamiento bien desarrolladas. El valor de estas virtudes no se limita a su fiabilidad, y en la medida en que esto se reconoce, la teoría en cuestión tiene una forma de salir del problema del valor. Pero, por la misma razón, decir que estas teorías son formas de fiabilismo resulta confundente.

sugiriendo que una causa jamás pueda conferir valor a su efecto. Causa y efecto tienen a veces una conexión interna, como aquella que se da entre un motivo y un acto, la cual discutiré en un momento. Lo que sostengo es que el valor de una causa no se transfiere a su efecto automáticamente, y con seguridad esa transferencia no ocurre si se concibe el efecto como producto externo [*output*] de la causa. Así pues, aun cuando la causa de la creencia verdadera tenga un valor independiente, ello aun no nos dice qué hace que el conocimiento sea mejor que la creencia verdadera si el conocimiento es una creencia verdadera que es valiosa por algo más que su verdad. De modo que la segunda moraleja del problema del valor es ésta: *La verdad, en combinación con una fuente que sea independientemente valiosa, no puede explicar el valor del conocimiento.*

De esta segunda moraleja se sigue que para resolver el problema del valor no basta encontrar otro valor [además del de la creencia verdadera] al analizar el conocimiento; lo que se necesita encontrar es otro valor en el lugar correcto. Considérese la teoría de Alvin Plantinga sobre los respaldos epistémicos [*epistemic warrant*] en términos de funcionamiento apropiado. Una máquina que funciona apropiadamente no confiere valor a su producto más de lo que lo hace una que sea fiable. El problema no es que funcionar apropiadamente no sea algo valioso, sino que no es un valor en el estado de conocimiento mismo. Así, las primeras dos moralejas del problema del valor revelan un problema más profundo. No podremos explicar qué hace que el conocimiento sea más valioso que la creencia verdadera si insistimos en usar el modelo máquina-producto de la creencia que es tan común en el discurso epistemológico.[5] El conocimiento no puede identificarse con el estado de creencia verdadera que es el resultado de una causa valiosa, sea o no que la causa posea un valor independiente del valor de la creencia verdadera.[6]

[5] El modelo máquina-producto lo han usado Alston, Plantinga, Sosa, Goldman y otros. La palabra "producto" [*output*] se usa con frecuencia y algunos de ellos ilustran su discusión con analogías de máquinas y sus productos.

[6] Mi colega Wayne Riggs considera que la cuestión de la localización del valor es una vía para salir del problema del valor. Véase Riggs 2002.

En otro trabajo propuse que en un estado de conocimiento el agente llega a la verdad gracias a rasgos virtuosos de su actividad de formación de creencias.[7] La respuesta de Wayne Riggs y John Greco al problema del valor es que el valor extra de conocer, además de tener la creencia verdadera, es el hecho de que el agente epistémico obtiene crédito por la creencia que adquirió.[8] La respuesta de Ernesto Sosa al problema del valor es similar: afirma que en un estado de conocimiento, la creencia verdadera es atribuible al agente como algo hecho por él mismo.[9] Está claro que estos enfoques son similares, pero sostengo que resuelven el problema del valor sólo si rechazamos el modelo máquina-producto del conocimiento.[10] Por la misma razón que el expreso en la taza no se hace mejor por el hecho de que es producido por una máquina de expreso fiable o por una máquina de expreso que funciona apropiadamente, tampoco se hace mejor por el hecho de que la máquina obtenga crédito por producir el expreso. Es decir, el café en la taza no sabe mejor.

La conclusión es que la creencia verdadera que surge de la actividad cognitiva no puede ser como el café expreso que sale de una máquina para hacer expreso. La fiabilidad de la máquina no sólo es insuficiente para hacer mejor al café en la taza, sino que nada acerca de la máquina hace que el producto sea mejor. Así que si el conocimiento es una creencia verdadera a la que algo más la hace mejor, el conocimiento no puede ser el producto externo del sujeto que cree a la manera como la taza de café expreso es el producto externo de la máquina.

Examinemos la idea de que conocer tiene algo que ver con el hecho de que el agente obtenga crédito por la verdad, que llega a la verdad debido a algo suyo en cuanto agente cognoscente —sus virtudes o actos virtuosos—. Hay motivaciones teóricas para esta idea que nada tienen que ver con el problema del

[7] Zagzebski 1996, parte 3.

[8] Véanse Riggs 1998, y Greco 2003a.

[9] Véase Sosa 2003.

[10] Hasta donde puedo apreciar, Greco y Riggs rechazan el modelo máquina-producto, pero Sosa lo usa repetidamente, aun en Sosa 2003, en el cual propone su solución del problema del valor.

valor, tal como la propuesta de que evita problemas Gettier,[11] de modo que recibe apoyo de otras restricciones sobre la explicación del conocimiento. Pero en este ensayo mi interés está en la manera en que esta concepción puede resolver el problema del valor. Si estoy en lo correcto en que el conocimiento no es un producto externo [*output*] del agente, tiene que ser un estado del agente. No estoy sugiriendo que ésta sea la única alternativa al modelo máquina-producto,[12] pero si concebimos la creencia como una parte del agente, la creencia puede obtener propiedades evaluativas a partir de rasgos del agente de la misma manera que los actos obtienen propiedades evaluativas del agente. De hecho, la idea de que en un estado de conocimiento el agente obtiene crédito por llegar a la verdad sugiere que su estado epistémico es parte suya de la misma manera que sus actos son parte de él. Un acto no es un producto del agente, sino que es parte del agente, y el agente obtiene crédito o descrédito por un acto debido a características del agente. En particular, un agente obtiene crédito por ciertos rasgos buenos de un acto (por ejemplo, sus consecuencias buenas o el hecho de que se realizó siguiendo un principio moral), debido a rasgos del acto que derivan directamente del agente (por ejemplo, su intención o su motivo). Si creer es como actuar, tenemos un modelo para entender la manera en que el agente puede obtener crédito por la verdad de una creencia debido a rasgos de la creencia que derivan del agente. Propongo, entonces, esta tercera moraleja del problema del valor: *Conocer se relaciona con*

[11] En Zagzebski 1996 argumenté a favor de esto. También véanse Riggs 1998, y Greco 2003a. DePaul 2001, nota 7, argumenta que los casos Gettier dan lugar a otra forma del problema del valor, pues pensamos que el valor del estado epistémico del agente en un caso Gettier no es tan valioso como el estado de conocimiento.

[12] Otra alternativa es que el conocimiento se identifique con el proceso completo que culmina en la creencia, y que obtiene valor del valor que hay en el proceso tanto como de la verdad del producto final del proceso. He propuesto que serviría a los propósitos de la explicación que da Sosa del valor epistémico concebir el conocimiento como una unidad orgánica, en el sentido de Franz Brentano y G.E. Moore, ello permitiría al valor del todo exceder el valor de la suma de sus partes; véase Zagzebski 2004a. DePaul (2001, sección 6) también examina la posibilidad de que el conocimiento sea una unidad orgánica.

el sujeto que conoce no como producto y máquina, sino como acto y agente.[13]

El problema del valor surge para un grupo de teorías más amplio que las teorías fiabilistas o incluso externistas. Los internistas generalmente no conciben la creencia como el producto de aquello que la justifica, de este modo aceptan la primera parte de la tercera moraleja. No obstante, algunos de ellos son vulnerables a la primera moraleja del problema del valor porque analizan la justificación de tal manera que su valor se explica por su conductividad a la verdad. Laurence BonJour hace esto explícitamente en el siguiente pasaje:

> El papel básico de la justificación consiste en ser un *medio* para la verdad, un vínculo intermedio, más directamente asequible, entre nuestro punto de partida subjetivo y nuestra meta objetiva [...]. Si la justificación epistémica no fuera de esta manera conducente a la verdad, hallar creencias epistémicamente justificadas no incrementaría sustancialmente la probabilidad de hallar creencias verdaderas, y entonces la justificación epistémica sería irrelevante para nuestra principal meta cognitiva y de dudoso valor. Es solamente si tenemos alguna razón para pensar que la justificación epistémica constituye una ruta hacia la verdad como nosotros, en cuanto seres cognoscitivos, tenemos algún motivo para preferir las creencias epistémicamente justificadas a las creencias epistémicamente injustificadas. Por lo tanto, en última instancia, la justificación epistémica tiene sólo valor instrumental, no valor intrínseco. (BonJour 1985, pp. 7–8)[14]

Nótese que en este pasaje BonJour entiende el valor de la justificación de la misma manera que el fiabilista, como algo que es valioso porque es conducente a la verdad. Según la explicación de BonJour, el carácter interno de la justificación no tiene nada que ver con su valor. Pero como hemos visto, si el rasgo que convierte a la creencia verdadera en conocimiento es valioso sólo porque es conducente a la verdad, nos quedamos sin una

[13] En Zagzebski 2001a exploro el requisito de que sólo un agente puede conocer.

[14] DePaul (1993, capítulo 2) examina de un modo iluminador el problema que enfrentan BonJour y otros al explicar el valor del conocimiento. Doy las gracias a DePaul por llamar mi atención a este pasaje.

explicación de por qué saber que *p* es mejor que simplemente creer con verdad que *p*; y esto es así sea o no que ese rasgo sea accesible a la conciencia del sujeto que cree. BonJour no apela al modelo máquina-producto y, por ello, el problema es más sutil en su caso que en el del fiabilista. No obstante, el problema está allí, porque una creencia verdadera no obtiene de la justificación ninguna propiedad valiosa adicional. En contraste, la explicación tradicional del conocimiento como creencia verdadera justificada no enfrenta el problema del valor, porque las creencias que justifican no simplemente producen la creencia que es candidato a ser conocimiento. En vez de eso, dotan a la creencia de una propiedad, la propiedad de estar justificada [*justifiedness*], hacen que *la creencia* esté justificada. La conclusión es que si saber que *p* es mejor que creer con verdad que *p*, tiene que haber algo diferente de la verdad de *p* que *haga mejor el creer que p*. Mi propuesta es que si el creer es como el actuar, puede hacerse más valioso gracias a ciertas propiedades del agente.

Considérense algunas maneras en las que un acto adquiere propiedades debido a características del agente. Tradicionalmente se han denominado voluntarios los actos sujetos a evaluación moral. Un acto voluntario es un acto por el que el agente obtiene crédito o del cual es culpable. La clase de los actos voluntarios incluye algunos actos que son intencionales y otros que no lo son. Los actos que son voluntarios pero no intencionales pueden estar motivados, y quizá siempre lo estén. Mi posición es que los actos de creer generalmente se encuentran en la categoría de actos que son voluntarios pero no intencionales, aunque para los propósitos de este artículo no es necesario aceptar esta posición. Lo que importa es sólo la idea de que las creencias pueden estar motivadas, y quizá típicamente lo estén, y que el motivo puede afectar la evaluación de la creencia de manera análoga a como un motivo puede afectar la evaluación de un acto manifiesto.

Cuando hablo de un motivo me refiero a un estado afectivo que inicia y dirige la acción. En mi teoría de la emoción, un motivo es una emoción que opera en la dirección de la acción. La apreciación de un valor es una emoción que puede iniciar y dirigir la acción; cuando lo hace, se trata de un motivo en

el sentido que estoy explicando. Los actos que están motivados por la apreciación de un valor pueden no ser intencionales aunque sean voluntarios. Mi tesis es que, *ceteris paribus*, los actos que están motivados por el amor a algún valor son ellos mismos muy valiosos.[15]

Tal como analizo la virtud, un componente de la virtud es una disposición a estar motivado. Un acto virtuoso es un acto motivado por el motivo de alguna virtud *V*, que es característico de actos motivados por *V* en las circunstancias en cuestión.[16] Un acto puede ser piadoso, valiente, generoso o injusto, cruel, etc. El nombre de la virtud o el vicio por el que se realiza el acto típicamente viene del nombre del motivo por el que se realiza, y el motivo es un rasgo del agente que lleva a cabo el acto. Si creer [*believing*] es como actuar [*acting*], puede ser virtuoso o vicioso. Las propiedades de creer con verdad que lo hacen mejor que un mero creer con verdad son propiedades que obtiene del agente de la misma manera que los actos buenos obtienen propiedades evaluativas del agente.

La idea de que saber es como actuar no es muy común estos días, aunque tiene muchos precedentes en la historia de la filosofía.[17] En ocasiones, la palabra "juzgar" se usa para distinguir de la creencia aquello que puede convertirse en conocimiento, pues comúnmente se entiende la creencia como una disposición o estado pasivo más que como un acto. Continuaré

[15] También pienso que los actos motivados por el amor a algún valor son más valiosos que aquellos que tienen como objetivo [*aim*] ese mismo valor pero sin el motivo del amor o la apreciación del valor. De modo que algunos actos que no son intencionales tienen valor moral porque surgen de un motivo bueno. En contraste, algunos actos intencionales pueden tener como objetivo un fin bueno, pero pueden tener menos valor porque no surgen de un motivo bueno. Discuto este asunto con mayor detalle en Zagzebski 2003a.

[16] En Zagzebski 1996 distingo un acto virtuoso de un acto de virtud. A diferencia del segundo, un acto virtuoso no necesita tener éxito en su meta. Uso "acto de virtud" como un término técnico para identificar un acto que es bueno en todos los respectos. Se trata de un acto que surge de un motivo virtuoso; es un acto que una persona virtuosa característicamente realizaría en tales circunstancias, tiene éxito en alcanzar la meta del motivo virtuoso y esto es así gracias a los otros rasgos virtuosos del acto.

[17] Parece que Tomás de Aquino y otros filósofos medievales pensaron que el conocimiento supone un acto del intelecto. También es posible que haya pasajes en Platón que sugieran esta idea. Véase Benson 2000, cap. 9.

usando la palabra "creencia" para referirme a un acto, pues pienso que éste es un uso aceptable del término; sin embargo, para algunos lectores lo que sigue puede resultar más claro si sustituyen la palabra "creer" por la palabra "juzgar".

¿Qué motivos de un agente podrían hacer mejor el creer? En otros escritos he argumentado que se trata de motivos que son formas del motivo básico del amor a la verdad.[18] Los componentes motivacionales de las virtudes intelectuales individuales —tales como ser de mente abierta, la imparcialidad intelectual, la cautela y el rigor intelectuales— difieren, pero todos ellos se basan en un amor o valoración general de la verdad, o una apreciación negativa [*disvaluing*] de la falsedad.[19] Probablemente, los componentes intelectuales de las virtudes intelectuales son más complejos de lo que esto sugiere, puesto que, por ejemplo, la imparcialidad intelectual puede consistir en parte en el respeto hacia otros, así como en el respeto o amor a la verdad.[20] No obstante, es plausible que el amor a la verdad sea el motivo primario que subyace en una amplia gama de virtudes intelectuales.[21] Si el amor a la verdad es un motivo bueno, añadirá valor a los actos intelectuales que motive.

¿Qué clase de valor posee el amor a la verdad? Asumiendo que si algo es valioso también es valioso apreciarlo o amarlo, entonces el amor a la creencia verdadera tiene valor porque la creencia verdadera tiene valor. Pero el motivo del amor a la verdad también obtiene valor de motivos distintivamente morales.

[18] Argumento esto en Zagzebski 1996, parte 2, y con más detalle en Zagzebski 2003a.

[19] En Zagzebski 2003a he argumentado que amar la verdad no es lo mismo que odiar la falsedad, pero no creo que la diferencia sea importante para el asunto de este artículo.

[20] En la mayoría de los contextos, el respeto, el amor y el aprecio son cosas bastante diferentes; sin embargo, no creo que las diferencias sean muy importantes en el contexto presente de identificar una actitud emocional hacia la verdad. Puesto que la mayoría de los epistemólogos no piensan que *alguna* actitud emocional hacia la verdad marque alguna diferencia en lo que se refiere al estatus epistémico, es más que suficiente tratar de mostrar que una de esas actitudes sí marca una diferencia tal.

[21] Algunas virtudes intelectuales pueden apuntar al entendimiento más que a la verdad. En Zagzebski 2001b argumento que los epistemólogos generalmente han desestimado el valor del entendimiento. Sobre este asunto, también véase Riggs 2003.

Esto es así porque la permisibilidad, el elogio y la culpa morales descansan en la permisibilidad, el elogio y la culpa epistémicos.[22]

Propongamos una condición para la impermisibilidad. Cuando algo moralmente importante está en juego cuando alguien realiza un acto *S*, si *S* es un caso de actuar sobre la base de una creencia *B*, entonces es moralmente importante que *B* sea verdadera. Por lo tanto, no es permisible que el agente crea de manera que no respete la importancia de la verdad de *B*. Esto implica que el agente tiene que creer a partir de ciertos motivos. En particular, sugiero que los motivos del agente tienen que ser tales que incluyan una valoración de la verdad o, por lo menos, que no contengan un desdeño o una evaluación negativa de ella.[23]

Si la culpabilidad moral descansa en la culpabilidad epistémica, entonces el mismo razonamiento nos lleva a la conclusión de que la elogiabilidad o crédito moral descansa en la elogiabilidad o crédito epistémico.[24] Supóngase ahora que un acto *S* es un caso de actuar con base en una creencia *B* y que el

[22] El *locus classicus* de las discusiones sobre la conexión entre la permisibilidad moral de actos y la permisibilidad de creencias es el artículo de Clifford "La ética de la creencia" [incluido en esta antología en las pp. 337-364]. W.K. Clifford concluye que una creencia que no esté justificada no es moralmente permisible. También véase Montmarquet 1993 para una discusión de la relación entre la permisibilidad de los actos y de las creencias.

[23] La cuestión de qué supone la permisibilidad epistémica es complicada debido a la regla "deber implica poder". Pero a menos que estemos dispuestos a decir que no hay creencias que no sean permisibles, tiene que haber algunas cosas que uno deba y otras que no deba creer, de modo que la regla "deber implica poder" no nos prohibe hablar de permisibilidad epistémica. No voy a discutir la medida en la que podemos controlar cada una de nuestras creencias. Lo que sostengo es simplemente que en la medida en que pensamos que hay actos de creencia que no son permisibles, se sigue que, o bien tenemos el poder sobre nuestras creencias que esté implicado en la regla "deber implica poder", o bien la regla "deber implica poder" no se aplica a esas creencias. En otras palabras, considero que la intuición de que la no permisibilidad tiene aplicación en el ámbito de las creencias es más fuerte que la regla "deber implica poder".

[24] En el vocabulario de la mayoría de la gente, la elogiabilidad [*praiseworthiness*] difiere un tanto del crédito [*credit*] en que merecer elogio es un encomio [*commendation*] más fuerte que merecer crédito. Pienso que esta diferencia es sólo de grado y no creo que demasiado dependa de ella.

acto *S* es un caso particular de un tipo de acto que es elogiable moralmente cuando se realiza en las circunstancias correctas. Propongo que el acto *S* es acreditable al agente sólo si la verdad de la creencia *B* es acreditable al agente. Así pues, si el conocimiento es algo así como creer con verdad cuando la verdad de la creencia *B* es acreditable al agente, entonces el agente obtiene crédito moral por un acto *S* que se basa en la creencia *B* sólo si el agente sabe [el contenido de su creencia] *B*.[25]

Supóngase también que estoy en lo correcto en cuanto a que hay un requisito motivacional para obtener crédito por la verdad, el cual supone el amor a la verdad. Si eso es así, entonces el motivo del amor a la verdad es un requisito para amar los bienes morales, o al menos es un requisito para amar aquellos bienes morales por los que uno es elogiado o culpado al actuar. La elogiabilidad del amor a la verdad es una condición de la elogiabilidad moral. Por lo tanto, hay un motivo moral para tener conocimiento. El valor que convierte a la creencia verdadera en saber es una condición para el valor moral de los actos que dependen de la creencia.

A pesar de la importancia moral de tener creencias verdaderas, usualmente pensamos que la creencia verdadera es algo bueno en sí mismo. El valor de la creencia verdadera es un valor distintivamente epistémico que supuestamente permite a los epistemólogos tratar el dominio de la creencia y el conocimiento como algo independiente de los actos que están sujetos a evaluación moral. Esto nos lleva al problema más profundo del valor del conocimiento: ¿en qué sentido, si hay alguno, es la creencia verdadera algo bueno? Si el creer con verdad no es algo bueno, tenemos un problema mucho más serio que el de descubrir el valor que hace que saber sea mejor que creer con verdad.

[25] Sin duda hay aquí una serie de precisiones que hacer. Por ejemplo, generalmente el agente obtiene algún crédito por *S* aun cuando *B* sea falsa, siempre y cuando el motivo intelectual del agente respete suficientemente la importancia de la verdad de *B*, el agente haga lo que las personas intelectualmente virtuosas característicamente hacen en las circunstancias en las que se encuentra, y su creencia sea falsa sólo por su mala suerte.

2. *El valor de la creencia verdadera*

He estado tratando el conocimiento como algo que el sujeto gana. Se trata de un estado en el que el premio de la verdad se acredita al sujeto, tal vez incluso merezca elogio por él. ¿Pero por qué hemos de pensar eso? Ya he mencionado que esta idea se desarrolló debido a que evita los problemas Gettier, pero está claro que este objetivo es sólo una pequeña parte de la tarea de definir el conocimiento. Vale la pena discutir el conocimiento porque vale la pena tenerlo. Pero el hecho de que el conocimiento sea valioso no nos obliga a concebirlo como algo que ganamos o como algo por lo que obtenemos crédito, o de lo que somos responsables, o por lo que somos elogiados, aunque esa forma de concebirlo sea una consecuencia de las analogías deportivas que Sosa, Greco y Riggs usan en sus discusiones del problema del valor, y de la analogía usada por Michael DePaul de ganar una batalla.[26] Todos ellos tratan el conocimiento como un logro o como los puntos que se ganan en un juego, en vez de como una bendición de la buena suerte. Creo que están en lo correcto acerca de esto, pero no está de más mencionar que el hecho de que el conocimiento sea un estado valioso no nos obliga a concebirlo de esa manera. Algunas cosas que son buenas son igual de buenas si no tenemos que trabajar por ellas —por ejemplo, la buena salud o un medio ambiente seguro— y algunas cosas que son buenas pueden incluso ser mejores si no tenemos que trabajar por ellas —por ejemplo, el amor o la amistad—. La buena salud, la seguridad, el amor y la amistad son cosas buenas en el sentido de lo que es deseable. El sentido de ser algo bueno por lo cual ganamos u obtenemos crédito es el sentido de lo bueno como lo admirable. He argumentado que si concebimos el conocer [*knowing*] como si fuese un actuar [*acting*], entonces es el tipo de cosa que puede ser virtuosa o viciosa, lo que equivale a decir que es ad-

[26] DePaul 2001, p. 179. DePaul también usa el ejemplo de un anuncio de una institución financiera en el que un caballero declara pomposamente: "Aquí hacemos dinero a la manera antigua: lo ganamos." La implicación es que obtener dinero a través del trabajo propio es mejor que obtenerlo por suerte o heredándolo. Como DePaul señala, eso implica que hay algo valioso además del dinero mismo.

mirable o reprensible. El conocimiento es admirable; pero, sin duda, el conocimiento también es deseable porque se piensa que su componente primario, la creencia verdadera, es deseable. Esto significa que pensamos que la creencia verdadera es algo bueno *para* nosotros.

Puede ser que la creencia verdadera sea deseable, pero está claro que no es admirable; no es algo por lo que obtengamos crédito o elogio. Esto es, la creencia verdadera por sí sola no lleva consigo crédito, aunque he dicho que en casos de conocimiento obtenemos crédito por la verdad en virtud de otras características de la creencia. Lo admirable es la clase de valor que hace al conocer mejor que el creer con verdad, mientras que lo deseable es la clase de valor que posee la creencia verdadera. Pero ahora nos encontramos con un problema porque está claro que no todas las creencias verdaderas son deseables. Mucha gente ha señalado que algunas verdades son triviales. Esto es un problema para el valor del conocimiento, pues aun si saber una verdad trivial es mejor que meramente creerla, ¿hasta qué punto puede ser mejor? Si carece fundamentalmente de valor el tener una creencia verdadera acerca del número de veces que se usa la palabra "el" en un anuncio de McDonald's, también carece de valor saberlo. De modo que aun cuando verdades triviales sean creídas de la manera más virtuosa, racional o justificada, la trivialidad de esas verdades hace que conocerlas sea igualmente trivial. La conclusión inevitable es que algún conocimiento no es bueno para nosotros. Algo de él podría incluso ser malo para nosotros. Puede ser malo para el agente y puede ser malo para otros; por ejemplo, saber qué es exactamente lo que el cirujano está haciendo a mi pierna cuando extirpa un tumor canceroso, o conocer la vida privada de mi vecino. De esto se sigue que o bien no todo el conocimiento es deseable o algunas creencias verdaderas no pueden convertirse en conocimiento.

Una respuesta común a este problema consiste en decir que la verdad es condicionalmente valiosa. Lo que es valioso no es la creencia *per se*, sino encontrar la respuesta a nuestras preguntas. Nuestros intereses determinan la diferencia entre las creencias verdaderas que son valiosas y las que no lo son. Sosa da el ejemplo de contar granos de arena en la playa; dice que

no consideramos que tenga valor creer el resultado de ese conteo, porque no sirve a ninguno de nuestros intereses.[27] Pero, desde luego, alguien *podría* estar interesado en el número de granos de arena que hay en la playa; no obstante, me parece que ello no hace que sea más valioso saber el resultado del conteo. Si una verdad es trivial, creerla no se vuelve mejor por el hecho de que el agente epistémico tenga intereses peculiares o perversos. De hecho, los intereses pueden incluso hacerla peor, porque la perversidad de los intereses se añade a la trivialidad de la verdad.[28]

Tal vez podamos invocar la idea de importancia para salvar la intuición de que nuestros intereses y metas tienen algo que ver con las verdades que son valiosas para nosotros, haciendo que su valor sea más significativo.[29] Quizá algunas cosas son importantes *simpliciter*, en el sentido de que hay verdades cuya importancia no es reducible a lo que sea importante para esto y aquello. Tal vez en el concepto de importancia haya grados de distancia del individuo, de tal suerte que algunas cosas sean importantes para gente que desempeña cierto papel o que se encuentra en cierta sociedad, y algunas otras sean importantes para todos; pero no creo que esta maniobra nos ayude. Si una verdad es una proposición verdadera, entonces no hay "verdades" importantes, puesto que las proposiciones no son importantes en sí mismas, y si la verdad es una propiedad de las proposiciones, la verdad no es lo que es importante. Lo que es importante es el estado de creer con verdad la proposición; de modo que cuando decimos que algunas verdades son importantes y otras no, lo que realmente queremos decir es que algunas *creencias* verdaderas son importantes y otras no lo son. Y, entonces, decir esto significa nada más que afirmar que el valor de las creencias verdaderas varía. Pero eso ya lo sabíamos; lo que queremos saber es qué hace que varíe. La idea de

[27] Véase Sosa 2001.

[28] Además de Sosa, Christopher Stephens utiliza nuestros intereses como una manera de resolver el problema de los dos valores —obtener la verdad y evitar la falsedad—. Goldman 2001 identifica los intereses como un valor que unifica las virtudes epistémicas.

[29] Riggs 2003 discute brevemente esta idea.

que hay creencias verdaderas importantes no es una solución al problema, sino sólo otra manera de plantearlo.

Otra forma de valor condicional es el valor instrumental. Se ha argumentado que aquello a lo que la razón apunta es la satisfacción de nuestros deseos o la consecución de nuestras metas. Está claro que la creencia verdadera es un medio para alcanzar nuestros fines, la mayoría de los cuales no son epistémicos. Un buen ejemplo de esta posición es la de Richard Foley, quien argumenta que la meta epistémica de la verdad es instrumentalmente valiosa como medio para conseguir otras metas, cuyo valor se deja sin determinar.[30] Está claro que muchas creencias verdaderas tienen valor instrumental, pero el valor instrumental es una forma de valor condicional, puesto que la condición para que el medio sea valioso es que el fin sea valioso. Si el fin tiene un valor negativo [*is disvaluable*], también lo tendrá el medio.[31] El valor condicional es como un sospechoso de terrorismo: alguien que es sospechoso de ser terrorista puede no serlo, y una creencia que tiene valor condicional puede no tener valor. Ninguna forma de valor condicional que posea la creencia verdadera tiene como consecuencia que todas las creencias verdaderas sean valiosas.

Queda aún la posibilidad de que la creencia verdadera tenga valor intrínseco. Tal vez toda creencia verdadera tiene un valor intrínseco simplemente en virtud de ser verdadera, sin importar que sea o no buena para nosotros. Puede que esto sea así, pero no veo cómo ello tendría la consecuencia de que toda creencia verdadera fuera valiosa una vez consideradas todas las cosas, pues ser intrínseco no es una cuestión de grado. Lo intrínseco se aplica a la fuente de la creencia, no a su cantidad; así que aun cuando toda creencia tenga algún valor intrínseco, es improbable que el valor intrínseco de cualquier creencia verdadera sea lo suficientemente grande como para superar el

[30] Véase Foley 2001a. Foley parece estar satisfecho permitiendo que el valor de la meta lo determine el agente.

[31] Un medio determinado puede servir a más de un fin. Me parece que el valor de un medio en un caso particular está determinado por su fin en ese caso particular. Esto es compatible con que un medio de ese tipo tenga valor cuando sirve a algún otro fin que sea bueno.

carácter indeseable o el valor negativo que algunas creencias adquieran de otras fuentes.

La conclusión inevitable es que no todas las creencias verdaderas son valiosas después de hacer un balance general [*all things considered*]. Ya sea que consideremos la admirabilidad o la deseabilidad, o una fuente de valor intrínseco o extrínseco, es probable que haya algunas creencias verdaderas que, una vez consideradas todas las cosas, no son valiosas, y probablemente algunas incluso tengan valor negativo.

Ahora considérense las consecuencias de esto para el valor del conocimiento. En la primera sección concluí que conocer es mejor que creer con verdad sólo si se trata de un creer con verdad en el que el agente obtiene crédito por llegar a la verdad. Pero si una creencia verdadera dada no es valiosa, ¿cómo puede el agente obtener crédito por ella si la verdad en ese caso no es algo por lo que alguien debería recibir crédito? Mientras algunas creencias verdaderas no sean valiosas, tiene tanto sentido decir que el agente es culpable por la verdad como que merece ser elogiado por ella. Si asumimos que toda creencia verdadera es intrínsecamente valiosa, será bueno que se le acredite al agente la verdad en razón de lo que es admirable en su conducta epistémica —sus actos y motivos intelectualmente virtuosos—. Pero la verdad que así se le acredita puede no ser considerada un premio.

Considérese también lo que le ocurre a mi propuesta de que el conocimiento es mejor que la creencia verdadera, porque aquél es un caso en el que la verdad se alcanza por medio de actos y motivos intelectualmente virtuosos cuyo valor puede rastrearse hasta el valor del motivo de valorar la verdad. Pues bien, si una vez que tenemos en cuenta todas las cosas, en algunos casos la verdad no es valiosa, ¿por qué deberíamos estar motivados para valorarla? Claro que estamos asumiendo que la creencia verdadera tiene algún valor intrínseco, también podríamos asumir que la creencia verdadera es generalmente valiosa para nosotros; dadas esas suposiciones, sería razonable pensar que es bueno valorarla *como* algo que tiene algún valor intrínseco, por pequeño que sea, y como algo que generalmente es bueno para nosotros. Pero si estamos buscando algún va-

lor que tenga el potencial de ser un bien significativo, aún no lo hemos encontrado.

Es más, en la medida en que algunas creencias verdaderas no son deseables, el hecho de que el agente llegue a la verdad puede acreditársele aun cuando no se le acredite al agente el hecho de haber llegado a una verdad *deseable.* Incluso cuando la verdad *sea* deseable puede ser cuestión de suerte que el agente haya llegado a una verdad deseable en lugar de a una que no sea deseable. Creo que esto nos conduce a un problema que es paralelo al problema Gettier. Los casos Gettier surgen cuando hay una conexión accidental entre la admirabilidad de una creencia y su verdad. De manera similar, es posible que haya una conexión accidental entre la admirabilidad de una creencia y su deseabilidad. Creo que sería demasiado fuerte negar a tales casos el título de conocimiento; no obstante, no son tan buenos como podrían serlo. No son los mejores casos de conocimiento, no son aquellos que constituyen grandes bienes. La solución de los casos Gettier es cerrar el vacío entre la admirabilidad de la creencia y su verdad. La solución del nuevo problema del valor es cerrar el vacío entre la admirabilidad de una creencia verdadera y su deseabilidad. Por lo tanto, para capturar un valor en el conocimiento que sea verdaderamente interesante debemos hallar que en algunos casos de conocer no sólo se le acredita al agente la verdad de la creencia, sino también la deseabilidad de la creencia verdadera. Ésta es una fórmula general cuyos detalles pueden llenarse de diferentes maneras, de la misma forma que los detalles de la fórmula para la definición del conocimiento pueden llenarse de diferentes maneras, dependiendo de cómo conciba el teórico el crédito, y esto a su vez depende de una teoría general de la evaluación del agente. En la siguiente sección esbozaré los contornos de una explicación teórica del conocimiento basada en la virtud que satisfaga los requisitos identificados en las primeras dos secciones de este ensayo.

3. *Conocimiento, motivos y eudaimonia*

He sostenido que los motivos buenos añaden valor a los actos que motivan, y esto incluye a los actos epistémicos. Los

motivos son complejos y en este ensayo no los he investigado con mucho detalle, pero una característica de los motivos que es relevante para nuestros intereses presentes es que con frecuencia los motivos mismos están motivados por motivos de orden superior. Los motivos de orden superior son importantes porque mantienen compacta nuestra estructura motivacional y nos ayudan a hacer que nuestros motivos de primer orden sean consistentes. Si los motivos buenos pueden conferir valor a los actos que motivan, entonces los motivos de orden superior pueden conferir valor a los motivos de orden inferior pues motivan al agente a adquirirlos. Puesto que estamos buscando una fuente adicional de valor que esté presente en algunos casos de conocimiento, resulta razonable examinar la fuente del valor del motivo de creer con verdad en los casos particulares de saber que son más valiosos que el saber ordinario.

Ya hemos visto al menos un par de maneras en las que valorar la verdad en casos particulares es requerido por otras cosas que valoramos. Esto es, tenemos un motivo para tener el motivo de buscar la verdad debido a que tenemos otros motivos buenos. En primer lugar, si algo de importancia moral está en juego cuando realizamos un acto y ese acto depende de la verdad de cierta creencia, entonces es moralmente importante que la creencia sea verdadera. En tales casos, el motivo de alcanzar una creencia verdadera está motivado por el motivo de orden superior de ser moral o vivir una vida buena. En segundo lugar, puesto que la creencia verdadera es un medio para la mayoría de los fines prácticos, el motivo por el que valoramos la verdad en algún dominio es motivado por el motivo de valorar esos fines, que a su vez es motivado por el deseo de tener una vida buena. Propongo que el motivo de orden superior de tener una vida buena incluye el motivo de tener otros motivos particulares, incluyendo el motivo de valorar la verdad en ciertos dominios. El motivo de orden superior motiva al agente a tener los motivos que son constituyentes de las virtudes morales e intelectuales, y de esta manera conecta las virtudes morales e intelectuales. Si el conocimiento es la creencia verdadera por la que se da crédito al agente debido al lugar que ocupa en su estructura motivacional, esa creencia obtiene

valor no sólo del motivo por alcanzar la verdad, sino también del motivo de orden superior que motiva al agente a valorar la verdad en un determinado dominio o en alguna ocasión. Y ese motivo no tiene nada que ver con el valor epistémico en particular, se trata de un componente del motivo de vivir una vida buena.

Así pues, mi propuesta es la siguiente. Un agente epistémico obtiene crédito por obtener una creencia verdadera cuando llega a esa creencia verdadera gracias a sus actos intelectuales virtuosos motivados por un amor a la verdad. Obtiene crédito por llegar a una creencia verdadera deseable cuando llega a esa creencia verdadera deseable gracias a actos motivados por amor a creencias verdaderas que son componentes de una vida buena. El motivo de alcanzar creencias verdaderas deseables no es la explicación completa de que el agente obtenga crédito por adquirir una creencia verdadera deseable, por la misma razón que el motivo de alcanzar creencias verdaderas no es la explicación completa de que el agente obtenga crédito por adquirir una creencia verdadera; pero mi posición es que los motivos constituyen causas primarias de las otras características valiosas de la actividad cognitiva. Cuando el agente tiene éxito en obtener una creencia verdadera deseable gracias a sus motivos intelectuales admirables, se da una conexión que no es accidental entre la admirabilidad de la creencia y su deseabilidad. La existencia de esa conexión evita el paralelo con los problemas Gettier que mencioné antes y el resultado es que algunos casos de conocimiento constituyen un gran bien.

Revisemos las distintas maneras en las que una creencia puede ser buena.

(1) Probablemente todas las creencias verdaderas tienen algún valor intrínseco simplemente por ser verdaderas, independientemente de que sean o no buenas para nosotros. Cuando se le da crédito al agente por la verdad de la creencia también es admirable; eso es el conocimiento.

(2) Algunas creencias verdaderas son buenas para nosotros; son creencias deseables. Estas creencias pueden ser deseables independientemente de si son o no admirables. Pero algunas creencias verdaderas son indeseables. También es

posible que algunas creencias falsas sean deseables, pero esos casos no los he discutido en este ensayo.

(3) Las creencias admirables son aquellas que son virtuosas. Las creencias admirables pueden ser falsas.

(4) Algunas creencias verdaderas son tanto deseables como admirables. Los casos más interesantes son aquellos en los que hay una conexión entre su admirabilidad y su deseabilidad. En tales casos, una creencia es admirable, y dada su admirabilidad no es un accidente que el agente tenga una creencia verdadera deseable. Ésos son los casos de conocimiento de más alto valor.

Creo que los problemas que hemos encontrado con el valor de la creencia verdadera indican que el enfoque estándar que busca identificar el valor del conocimiento está totalmente equivocado. La cuestión no debería ser qué es lo que se añade a la creencia verdadera para hacerla lo suficientemente valiosa para que sea conocimiento, sino qué se añade al creer virtuoso para hacerlo conocimiento. Por supuesto que la respuesta a esa pregunta es obvia: la creencia tiene que ser verdadera. Cuando enfocamos el problema del valor de esta manera respondemos primero la pregunta más difícil y luego respondemos la más fácil. Éste no es el orden típico, pero creo que es el orden correcto. Si comenzamos de la manera usual, comenzando con la creencia verdadera, estamos comenzando con algo que puede no tener valor de ninguna clase, ni admirabilidad ni deseablidad. Además, al comenzar con el valor del creer virtuoso podemos explicar por qué es admirable incluso la creencia virtuosamente motivada pero que es falsa.

Permítaseme concluir considerando brevemente qué hace que la virtud sea en general algo bueno. Supóngase que Aristóteles está en lo correcto al pensar que los actos virtuosos son componentes de la *eudaimonia*, una vida de florecimiento. Si estoy en lo correcto en que el creer es una forma de actuar, entonces los actos virtuosos de creer son componentes de la *eudaimonia*. Por muchas razones es un desafío elucidar el concepto de *eudaimonia*, pero un aspecto que los comentaristas contemporáneos hallan particularmente problemático es la aparente

idea de Aristóteles de que la *eudaimonia* fusiona lo admirable y lo deseable. Nadie disputa la concepción según la cual la *eudaimonia* constituye una vida deseable; de hecho, generalmente la *eudaimonia* se define como una vida deseable. Entonces, tiene que argumentarse que la actividad virtuosa —esto es, la actividad admirable— es un componente de la vida deseable; y por supuesto que esto es materia de un candente debate. El mismo problema surge acerca del valor del conocer. No es probable que alguien objete la afirmación de que algunas creencias verdaderas son deseables. Lo que puede discutirse es si las creencias que son intelectualmente virtuosas, ya sea de la forma que he descrito o de alguna otra, también son componentes de una vida deseable. La pregunta ¿por qué deberíamos querer tener creencias admirables? realmente no es diferente de la pregunta ¿por qué deberíamos querer realizar actos admirables? Si los actos virtuosos son deseables, ello es porque es más deseable actuar de una manera admirable. De manera similar, si saber una proposición es más deseable que creerla con verdad, ello es porque es más deseable creer de una manera admirable. Pero no veo ninguna manera de defender esa idea sin una explicación general de la *eudaimonia* o vida buena. Eso significa que los debates actuales en la ética de la virtud concernientes a la relación entre la actividad virtuosa y la vida buena son relevantes para comprender la vida intelectualmente buena tanto como lo son para comprender la vida buena *simpliciter*.

4. *Conclusión*

La pregunta ¿qué es el conocimiento? no es independiente de la pregunta ¿por qué valoramos el conocimiento? Quienes consideren que la primera pregunta tiene prioridad, consideren el par de preguntas ¿qué es el conocimiento? y ¿podemos obtenerlo? Es común que las epistemologías naturalistas antiescépticas sostengan que, sea lo que sea el conocimiento, tiene que definirse como algo que tenemos. No estamos interesados en fenómenos que no existen. Yo sostengo que el conocimiento tiene que definirse como algo que valoramos. No estamos interesados en un fenómeno que tenga poco o ningún valor. Es posible que ningún fenómeno que coincida a grandes rasgos con lo que tradicionalmente se ha denominado conocimiento

tenga el valor que he estado buscando en este ensayo. Si esto es así, tendríamos que adoptar una teoría del error, como la de J.L. Mackie en ética. Pero ni siquiera veo que eso sea necesario, pues es posible dar una explicación del conocimiento que satisfaga los requisitos usuales contemporáneos y que identifique un fenómeno que tenga un valor interesante. También creo que debemos concluir que si el conocimiento es un estado digno de la atención sostenida que ha recibido a lo largo de la historia de la filosofía, ello es porque su valor va mucho más allá del valor epistémico de la verdad y de lo que conduce a la creencia verdadera. El conocimiento es importante porque se encuentra íntimamente conectado con el valor moral y con los valores más amplios de una vida buena. Es muy improbable que, en algún sentido interesante, el valor epistémico sea autónomo.[32]

[*Traducción: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

[32] Doy las gracias a Philip Percival, mi comentarista en el coloquio en la Universidad de Stirling, por sus interesantes y útiles comentarios. Presenté versiones anteriores de este artículo en la Universidad de California, Riverside, la Universidad Tulane, la Universidad de Oklahoma y los Eastern Division Meetings de la American Philosophical Association (APA), en diciembre de 2001. Agradezco a las personas que asistieron a esas presentaciones. En particular, va un agradecimiento para Michael DePaul, mi comentarista en la sesión de la APA, por su ayuda para mejorar el artículo.

EL VALOR DEL CONOCIMIENTO Y LA PRUEBA DEL TIEMPO*

MIRANDA FRICKER

1. *El "problema"*

La creciente publicación de escritos sobre el valor del conocimiento surge a partir de una imperiosa Intuición Preteórica: el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera. Esta Intuición Preteórica da origen a la Pregunta por el Valor: ¿qué hace al conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera? Y esta pregunta, al no encontrar ninguna respuesta inmediata, da origen al Problema del Valor: el problema que parecería que podemos tener al contestar la Pregunta por el Valor. Nuestra principal dificultad al contestar la Pregunta por el Valor es que cuando miramos cualquier ejemplo estándar de una mera creencia verdadera y comparamos su valor con el valor del estado de conocimiento correlativo, no es inmediatamente claro que saber que *p sea* en algún sentido más valioso que meramente creer con verdad que *p*. Ensayemos un tipo habitual de ejemplo. Despiertas por la noche ante el fuerte pitido del detector de humo. Formas la creencia de que hay un incendio, de manera que haces salir inmediatamente a todos y llamas a los bomberos. De hecho, tu creencia es verdadera, puesto que el sótano se está incendiando; sin embargo, el detector de humo está descompuesto y sonó por casualidad. Tienes una creencia verdadera, pero careces de conocimiento. ¿Qué importa esto? ¿Qué valor adicional hubiera tenido el estado de conocimiento? Hiciste salir a todos y llamaste a los

*Publicado originalmente como "The Value of Knowledge and the Test of Time", en Anthony O'Hear (comp.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009 (Royal Institute of Philosophy Supplements, 64), pp. 121–138. © Cambridge University Press. Traducido con autorización.

bomberos. El valor que se le confiere a una creencia verdadera por el hecho de ser verdadera parece agotar el valor del conocimiento correspondiente. Aquí nos enfrentamos al Problema del Valor.

Todo empezó con el *Menón*. Sócrates y Menón discuten sobre si el que una persona sea buena tiene o no que ver con el conocimiento, y Sócrates propone que ser bueno y ser capaz de mostrarle a otros el camino correcto podría tener que ver, más bien, con la creencia verdadera:

> SÓCRATES: Mira, supón que alguien *sabe* cuál es el camino a Larisa (o a cualquier lugar) y se encuentra en su trayecto hacia ese lugar mientras les muestra a otros cómo llegar ahí; obviamente será un buen guía en lo que respecta a este camino.
>
> MENÓN: Sí, claro.
>
> SÓCRATES: Y qué pasaría con quien sólo tiene una mera *opinión* de cómo llegar ahí —esto es, una opinión correcta de cómo llegar ahí— pero nunca ha ido a ese lugar, y no sabe cómo llegar ahí; ¿no sería también capaz de mostrarles a los demás el camino?
>
> MENÓN: Sí, claro.
>
> SÓCRATES: [...] ¿No será tan buen guía con su creencia verdadera como aquel que posee conocimiento?
>
> [Menón está de acuerdo]
>
> SÓCRATES: Entonces, en otras palabras, ¿acaso una opinión correcta no logra el mismo bien que logra el conocimiento?

Esta última pregunta inspira una resistencia pasajera por parte de Menón, pero en seguida da origen a la famosa pregunta de Menón acerca del valor del conocimiento, una pregunta que ha inspirado mucha de la reciente bibliografía sobre el tema:

> MENÓN: Excepto en un punto, Sócrates: si tenemos conocimiento, *siempre* lograremos alcanzar nuestros objetivos; pero si tenemos únicamente una opinión correcta, a veces sí lograremos alcanzar nuestros objetivos, pero a veces no.
>
> SÓCRATES: ¿Qué es lo que te lleva a decir eso, Menón? Si uno posee siempre una opinión correcta, ¿no lograremos alcanzar siempre nuestros objetivos mientras tengamos esa opinión?

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

> MENÓN: Sí, buena observación, Sócrates... parece que esto es cierto; lo cual me deja pensando: si esto es el caso, entonces, ¿por qué valoramos más el conocimiento que la mera opinión verdadera, y por qué son tratadas como dos cosas distintas?[1]

La manera en que Menón presenta el asunto mediante la conjunción de sus dos preguntas al final de esta cita sugiere que, sea lo que fuere que hace al conocimiento más valioso que la opinión correcta, es la misma cosa que los diferencia crucialmente. Alguna versión de esta idea seguramente es correcta, pero yo alegaré que la manera particular en que la idea se ha usado en la bibliografía sobre el tema ayuda a distorsionar el debate, y oculta efectivamente al menos uno de los aspectos más fundamentales del valor del conocimiento. Mi principal objetivo en este trabajo será identificar dos presunciones clave que conjuntamente efectúan la distorsión y el ocultamiento, y dar una explicación positiva de aquello que para mí es uno de los valores más fundamentales del conocimiento: un valor al que Sócrates apunta en la respuesta que más adelante da a la pregunta de Menón, pero que dentro de los confines de buena parte del debate contemporáneo sólo puede ser pasado por alto o malinterpretado.

2. *El diagnóstico: dos presuposiciones injustificadas*

En la bibliografía sobre el tema vemos que el problema del valor se cristaliza en una forma sumamente específica. Y las contribuciones son partidistas de acuerdo al equipo epistémico general al que el contribuyente pertenece. El problema del valor parece presentársele a la mayoría de los que lo enfrentan como un reto y una oportunidad de promover cualquier teoría epistemológica particular a la que ellos se adhieren. En efecto, el problema del valor —muy alejado ahora de sus orígenes en la pregunta epistémicamente inocente de Menón sobre el valor— se ha convertido en algo parecido a un fútbol de la epistemología moderna. Esto tiene dos desventajas: cualquier solución propuesta estará sujeta a la fortuna epistémica, ya que se sostiene o cae junto con el análisis particular del conocimiento que

[1] Platón. *Menón*, 97*a–c*. Traducción libre.

la produce; y alienta a los jugadores a buscar el valor del conocimiento en aquello que distingue a su teoría del conocimiento de las teorías de sus competidores, cuando de hecho el valor más básico del conocimiento podría explicarse de una mejor manera por referencia a algo menos específico epistemológicamente hablando. Los espectadores del debate han visto un alejamiento de la línea fiabilista más básica y una ola que se alza en la dirección general de explicaciones, de uno u otro tipo, en términos del crédito otorgado al agente. Dada la manera en que las reglas básicas del juego se han desarrollado, las explicaciones en términos del crédito han llegado a parecer admirablemente bien equipadas para resolver el problema. Lo están; pero creo que la manera en que las reglas básicas se han desarrollado distorsiona la pregunta filosófica natural, de manera que terminamos en un juego artificial. Para explicar lo que quiero decir, describiré la trayectoria general de los escritos sobre el tema, y después daré mi diagnóstico de las diversas presiones que le han dado la forma peculiar que ahora tiene.

Hay todo un rango de diferentes explicaciones en términos del crédito, pero la idea común a ellas es que lo que le da al conocimiento su valor especial es el mérito que le transfiere el agente al estado de conocimiento por haber logrado adquirir su creencia verdadera de la manera requerida para el conocimiento. Lo que esta manera sea exactamente depende del tipo de explicación en términos del crédito que se acepte. (Desde el punto de vista del fiabilismo de agente de John Greco, por ejemplo, la creencia verdadera del sujeto tiene que deberse a algún rasgo estable del carácter cognitivo; desde el punto de vista de Ernesto Sosa, la creencia verdadera tiene que ser "atribuible" al conocedor como algo hecho por él; y Duncan Pritchard alega en este mismo libro* a favor de un fiabilismo del agente complementado por una condición de seguridad.)[2] Al final del espectro, en la epistemología de virtudes está la concepción propuesta por Linda Zagzebski de que lo que hace valioso el mérito del agente es su motivación epistémica buena;

*La autora se refiere al libro de Anthony O'Hear, O'Hear 2009, en el que también se publicó el artículo de Pritchard 2009b. [*N. del T.*]

[2] Véanse, en particular, Greco 2003a; Sosa 2003; y Pritchard 2009b.

más fundamentalmente, su amor a la verdad. Me enfocaré en la explicación de Zagzebski[3] porque proporciona una buena ilustración tanto de lo satisfactoria que puede ser una explicación del problema del valor dentro del esquema del debate actual, como de las características de ese esquema que yo quiero resaltar y mostrar como algo que limita inadecuadamente el rango de respuestas que se podrían dar a la pregunta por el valor.

Zagzebski plantea la cuestión al considerar y rechazar las respuestas fiabilistas a la pregunta por el valor. El fiabilismo dice que una creencia verdadera a la que se arriba a partir de un proceso o facultad fiable es más valiosa que una creencia verdadera a la que se arriba de cualquier otra manera, y que ese valor añadido es el valor del conocimiento. Pero, alega Zagzebski, esta respuesta no funciona, porque la fiabilidad sólo es tan valiosa (o poco valiosa) como aquello que produce. La fiabilidad *per se* no tiene valor. Trae a colación un ejemplo para hacer patente el punto: un delicioso expreso hecho a partir de una máquina fiable de hacer expresos no es más valioso que uno hecho a partir de una máquina de poco fiar. Un delicioso expreso es un expreso delicioso; una creencia verdadera es una creencia verdadera. Este argumento es adecuadamente cuestionado por Pritchard,[4] quien señala que el argumento asume que sólo hay dos tipos de valor —intrínseco e instrumental— siendo que hay una tercera categoría de valor, a veces llamado valor "final". Si algo tiene valor final, lo valoramos, en ese aspecto, por sí mismo (y, por ello, no instrumentalmente) pero no en virtud de sus propiedades intrínsecas. Mientras que el valor intrínseco es poseído en virtud de sus propiedades intrínsecas, y el valor instrumental se acumula en virtud de aquello para lo que es un medio, el valor final es poseído en virtud de otras propiedades relacionales. Concediendo que la fiabilidad

[3] Me enfocaré en particular en Zagzebski 2003b [cuya traducción al castellano está incluida en esta antología, pp. 75–97]), pero véase también su artículo anterior, Zagzebski 2000, en el que propone argumentos negativos similares en contra de algunas formas de fiabilismo, aunque está menos trabajado en términos de su propia posición.

[4] Pritchard 2009b, inédito. Para críticas relacionadas, véase también la respuesta de Phillip Percival a Zagzebski en Percival 2003.

no posee valor por sí misma, el fiabilista podría aún afirmar que una creencia verdadera producida fiablemente es valiosa por sí misma en virtud de ciertas propiedades relacionales. En el caso del fiabilismo del agente, por ejemplo, la propiedad relacional en cuestión podría ser la de ser producida por un rasgo estable del carácter intelectual. Ciertamente, ésa parece ser una afirmación posible del valor, y es una que la línea de ataque de Zagzebski no toma en cuenta. Dada la existencia del valor final como una especie de valor, Zagzebski no tiene entonces el derecho de asumir que la carencia de valor intrínseco por parte de la fiabilidad signifique que sea imposible que alguna clase de fiabilidad en cómo las creencias verdaderas son generadas pudiera constituir el valor del conocimiento, dado que el valor del conocimiento podría resultar ser algo que se debe a las propiedades relacionales asociadas con la fiabilidad epistémica. Pero, ya que mi propósito principal se encuentra en otro lado, no profundizaré en esto.

En la discusión de Zagzebski, una vez que ha desechado el fiabilismo, prosigue para impulsar su argumento positivo a favor de la solución del problema del valor en términos de su teoría de las virtudes epistémicas. Fascinada por la pregunta de cómo puede un componente del conocimiento *transferir* valor al estado mismo del conocimiento, ella persigue la idea de que, justo como los buenos motivos le añaden en general valor a los actos que producen, de igual manera, los buenos motivos epistémicos le añaden valor a los actos de creencia que producen. Una creencia verdadera motivada por un buen motivo epistémico adquiere, por lo tanto, el valor adicionado por el buen motivo: y ése es el valor especial del conocimiento. Pero observa que puede haber claramente casos donde la creencia verdadera que se logra no valga la pena ser tenida, pues el contenido de una creencia verdadera puede ser trivial o, de varias maneras, malo. Para ilustrar las creencias verdaderas triviales, invoca el ejemplo de Sosa: "en la playa durante una tarde aburrida de verano, podríamos recoger un puñado de arena y contar cuidadosamente los granos..." (Sosa 2003, p. 156). Para ilustrar las creencias verdaderas malas, Zagzebski menciona "saber qué es exactamente lo que el cirujano está haciendo a mi pierna cuando extirpa un tumor canceroso, o conocer la

vida privada de mi vecino".[5] Aun así, alega Zagzebski, en todos esos casos, el agente obtiene cierto crédito por el buen motivo epistémico que lo llevó a adquirir la creencia, y así aquello que hace que su creencia verdadera sea conocimiento es *admirable*. Esta admirabilidad tendrá que distinguirse de la *deseabilidad*, que es una cuestión relativa al hecho de que el contenido de nuestro estado cognitivo sea algo que valga la pena tener (que no sea trivial o algo peor que trivial); no todo el conocimiento es deseable, pero todo el conocimiento es admirable. Un tipo de conocimiento particularmente valioso concierne a las creencias verdaderas que son tanto deseables como admirables —un conocimiento que merece ser tenido— y el mejor tipo de conocimiento (un "gran bien")[6] se da cuando no sólo la admirabilidad, sino también la deseabilidad de la creencia verdadera se le pueden acreditar al agente —conocimiento que adquiere el agente porque merece ser tenido—.

Dada la forma que toma esta cuestión, la solución propuesta por Zagzebski al problema del valor se presenta a sí misma como una propuesta gratamente sutil y diferenciada, aunque dependiente de que se acepte un análisis del conocimiento basado en la virtud. Pero creo que hay un problema profundo asociado con su enfoque de la pregunta por el valor y que es un problema genérico de las explicaciones en términos del crédito. En pocas palabras, ponen la carreta delante de los bueyes. Las explicaciones en términos del crédito pretenden explicar el hecho de que valoramos el conocimiento apuntando al valor que tiene ésta u otra forma de merecimiento de crédito epistémico: en la concepción de Zagzebski, el crédito que se transfiere en todos los casos de conocimiento y que lo hace admirable (aun cuando el contenido no lo haga deseable) se debe al buen motivo epistémico que ayuda a transformar la creencia verdadera en conocimiento. Pero la idea de que valoramos el conocimiento *porque* valoramos el motivo epistémico bueno invierte el orden de explicación. No valoramos el conocimiento porque valoremos el motivo epistémico bueno; más bien, valoramos el buen motivo epistémico porque valoramos el conocimiento al que tiende a llevarnos. En efecto, tal moti-

[5] Zagzebski 2003b, p. 21 [p. 88 en este volumen].
[6] Zagzebski 2003b, p. 24 [p. 92 en este volumen].

vo sólo constituye un motivo epistémico bueno porque apunta hacia el conocimiento, la verdad o cualquier otro fin epistémico ulterior apropiado. (El mismo señalamiento general podría hacerse igualmente bien en términos de la creencia verdadera en lugar del conocimiento: valoramos el motivo epistémico bueno por la verdad a la que tiende a llevarnos. De cualquiera de las dos maneras, el señalamiento es que resulta más natural explicar el valor del buen motivo epistémico por referencia al valor de aquello a lo que nos conduce, y no a la inversa.) Por ello, sugerir que valoramos de manera más fundamental el conocimiento porque valoramos los buenos motivos epistémicos, o cualquier otra cosa que se sugiera como valiosa, es poner la carreta delante de los bueyes.

El orden natural de explicación apunta a una falta de analogía entre la epistemología de virtudes y la ética de virtudes. En la ética de virtudes, la idea de que los valores de los diversos bienes hacia los que las virtudes apuntan no pueden ser especificados independientemente de los valores de los buenos motivos que animan las virtudes es perfectamente verosímil. Es enteramente verosímil decir que hay una circularidad no viciosa en cómo caracterizamos esos valores: el agente virtuoso está motivado hacia el bien, y el bien no puede ser especificado independientemente de aquello que motiva a la persona virtuosa. Pero esto se convierte, en el mejor de los casos, en una idea mucho menos verosímil cuando se la transfiere al campo del valor epistémico, puesto que es demasiado fácil especificar el valor de la verdad (y, por ello, el conocimiento que nos la entrega) en términos puramente prácticos sin aludir a nuestros motivos epistémicos: necesitamos muchas creencias verdaderas para perseguir con éxito nuestros propósitos prácticos y de otro tipo en la vida. (No necesitamos que *todas* nuestras creencias sean verdaderas, claro está; hay excepciones. Podemos permitirnos tener por lo general algunas cuantas creencias falsas en nuestra vida que no tengan ninguna consecuencia real; en algunas circunstancias nos podrían servir mejor pragmáticamente algunas simplificaciones falsas de la verdad; y a veces podemos necesitar en lo personal una creencia falsa bastante sustancial para poder hacerle frente a un nuevo día. Pero la idea básica se mantiene en pie.) Enfocado desde este ángu-

lo, el problema del valor se presenta como la pregunta por el bien que nos trae poseer creencias verdaderas específicamente como conocimientos, y de esta manera la pregunta por el valor del conocimiento ahora parece más bien adverbial: ¿por qué tiene un valor más grande poseer verdades a la manera como las poseemos en el conocimiento?

Creo que una formulación adverbial capta la manera correcta de enfocar la cuestión, pero los defensores de las explicaciones en términos del crédito no lo enfocan así porque se comprometen a identificar el valor del conocimiento con algo que no se reduce al valor de la verdad. Ésa es una de las supuestas lecciones de la crítica a la solución fiabilista del problema del valor: "si el rasgo que convierte a la creencia verdadera en conocimiento es valioso sólo porque es conducente a la verdad, nos quedamos sin una explicación de por qué saber que *p* es mejor que simplemente creer con verdad que *p*".[7] Esto puede parecer que fluye de la crítica al fiabilismo, pero aun ignorando las reservas a esa crítica a la que las objeciones de Pritchard dan origen, la lección en realidad sólo fluye si se acepta una presunción no respaldada acerca de cómo formular la pregunta por el valor. El enfoque centrado en el crédito, así como la bibliografía sobre el problema del valor más en general, se caracteriza por asumir una *Presunción Sincrónica* carente de respaldo, según la cual se concibe la pregunta por el valor como una pregunta acerca de los valores comparativos de la mera creencia verdadera y el conocimiento en un instante en el tiempo. Cuando mucho, se nos invita a comparar una mera creencia verdadera de que *p* y el conocimiento de que *p* en un lapso sumamente corto. Por consiguiente, tendemos a enfocarnos en qué tiene valor en una u otra captación cognitiva momentánea de las direcciones hacia Larisa, en lugar de concentrarnos en qué transformaciones epistémicas podrían ocurrir mientras andamos por el camino, conocemos a otra gente a lo largo del camino, pasamos o no pasamos monumentos famosos que esperábamos encontrar, y así sucesivamente. Ahora bien, la Presunción Sincrónica confina nuestra atención filosófica al presente, y esto tiene consecuencias para la lección

[7] Zagzebski 2003b, p. 17 [p. 82].

que Zagzebski extrae de su crítica al fiabilismo: que el valor del conocimiento tiene que ser "independiente de la verdad". La presunción causa una mezcolanza de dos exigencias muy diferentes de "independencia de la verdad", una estrecha y la otra amplia: a) la exigencia estrecha de que el valor del conocimiento sea independiente del valor que tiene ya la creencia verdadera que lo constituye en virtud de ser verdadera; y b) la exigencia amplia de que el valor del conocimiento sea independiente del valor de la verdad muy en general. Una motivación crucial de las explicaciones en términos del crédito es que la exigencia de la independencia de la verdad se tome en el sentido amplio de b), pues si se tomara meramente en el sentido estrecho en a), habría mucha menos motivación para dirigir nuestra vista filosófica hacia adentro, o hacia el carácter del *agente* para encontrar algún elemento en sí supuestamente independiente de la verdad, que diera el valor distintivo del conocimiento. La Presunción Sincrónica ayuda a construir el problema del valor de manera que sólo quepan ciertos estilos de "solución".[8]

La mezcolanza de a) con b) oscurece la posibilidad de que el valor del conocimiento (o un valor fundamental del conocimiento) *sea* de hecho reducible al valor de la verdad, aun cuando permaneciera independiente del valor de la verdad de la creencia verdadera constituyente. Por ello, esconde la posibilidad de que el valor del conocimiento consista en algo acerca del conocimiento que nos ayude a retener nuestras creencias verdaderas a través del tiempo. Rastrear la(s) manera(s) en que el conocimiento ayuda a nuestra adquisición general de la verdad es, según creo yo, la manera correcta de enfocar la pregunta del valor. La respuesta que Sócrates le da a la pregunta de Menón apunta en esa dirección.

[8] Vemos este fenómeno en una forma mucho más obvia en el llamado problema terciario del valor: el "problema" de mostrar que el valor del conocimiento es de *clase diferente del valor de la verdad* —o del valor de cualquier otra cosa que no llegue a ser conocimiento—; véase la definición que ofrece Pritchard en Pritchard 2009b. El problema terciario del valor es realmente una pieza de artificio filosófico que no corresponde a ninguna intuición ni pregunta filosófica. Seguramente ha nacido en gran medida para beneficio de quienes ya tienen una "solución" a la mano.

3. *La mayor resistencia del conocimiento*

La conclusión ofrecida en el *Menón* al problema del valor es que el conocimiento es más valioso que la opinión verdadera porque está "atado". Al igual que las estatuas de Dédalo que eran tan reales que las personas las sujetaban al suelo para evitar que se escaparan, los estados de conocimiento están atados para que no los perdamos. Ahora bien, está implícito en el texto de Platón que la metáfora propuesta de la "atadura" (o "sujetamiento") es propuesta por Sócrates para señalar la importancia de las razones o pruebas para la creencia.

> SÓCRATES: Si poseemos una estatua de Dédalo que no esté atada, no vale en realidad mucho —como el esclavo que continuamente se da a la fuga—, pues no se mantiene en su lugar. Pero si poseemos una estatua de éstas atada, es muy valiosa, pues son en realidad piezas muy hermosas. ¿Adónde quiero llegar? Mi sugerencia es que lo mismo sucede con las opiniones verdaderas. Las opiniones verdaderas, siempre y cuando se mantengan en nosotros, son cosas muy buenas y nos permiten lograr muchos bienes. Sólo que ellas no permanecen mucho tiempo en nosotros. Están constantemente escabulléndose de nuestra alma, por lo que no son muy valiosas hasta que las atamos al colegir qué es lo que las hace verdaderas... Y entonces, una vez que son atadas, se convierten en conocimiento, y se hacen fijas y estables. En consecuencia, el conocimiento es una cosa mucho más valiosa que la opinión correcta, y así es como el conocimiento se distingue de la opinión correcta: por su atamiento.[9]

Si esto va por buen camino, tal como yo pienso, entonces el valor del conocimiento únicamente se revelará a sí mismo una vez que abandonemos la concepción sincrónica del tema por una *diacrónica*. Para poder revelar la diferencia crucial tenemos que pensar que los sujetos epistémicos están ubicados en el tiempo: las meras creencias verdaderas suelen tener más probabilidad de perderse al enfrentar pruebas engañosas en su contra. Reconsideremos el camino a Larisa, y trataré de ser tan

[9] Platón, *Menón*, 97*e*–98*a*.

epistemológicamente apartidista como sea posible, asumiendo sólo lo que Sócrates presupone correctamente en su comentario anterior en el sentido de que el conocimiento típicamente supone llegar a nuestra creencia verdadera con base en alguna prueba o razonamiento adecuado. El valor adicional que radica en conocer el camino, en oposición a meramente tener la creencia verdadera, es que a lo largo del tiempo es probable que nos topemos con pruebas en contra (conversar en el camino con alguien que dice que es la dirección equivocada, ver señalamientos que apuntan hacia la dirección equivocada porque han sido invertidos por bromistas), y si hemos captado de alguna manera las pruebas a favor de la creencia, como típicamente las captamos si tenemos conocimiento, entonces, estaremos en una mejor posición para sopesar las nuevas pruebas. Será, por ello, menos probable que abandonemos la creencia verdadera por una falsa cuando nos topemos con pruebas engañosas. Lo sustancial estriba en que poseer una creencia verdadera a la manera típica del conocimiento disminuye la clase de pruebas en contra que nos podrían confundir.

Queremos poseer verdades porque las necesitamos para atender todos nuestros diversos propósitos, pero considerado diacrónicamente esto supone que valoremos poseerlas de una manera tal que nos conduzca a retenerlas a lo largo del tiempo al enfrentar pruebas engañosas en contra. Podríamos al instante imaginarnos ahora diversas maneras epistémicamente indeseables de enfrentar tales pruebas: un mero dogmatismo nos llevaría a adherirnos a nuestras creencias (incluyendo las verdaderas) frente a cualquier prueba en contra (incluyendo las pruebas engañosas en contra). Pero, dada nuestra perspectiva diacrónica, está claro que el dogmatismo es de hecho epistémicamente indeseable debido a que es una estrategia completamente disfuncional a través del tiempo. El valor del conocimiento no consiste en la mera longevidad. Sugiero más bien que tomemos la indicación de Platón de que el valor del conocimiento reside en la tendencia a sobrevivir a la prueba del tiempo en virtud de cierto tipo de ventaja racional. Sugiero que acuñemos la noción de "resistencia". La resistencia es: *la tendencia a sobrevivir pruebas engañosas en contra debido a que el*

sujeto está en una posición para sopesarlas con las pruebas positivas que ya posee.

La resistencia nombra un rasgo típico del conocimiento, no una condición necesaria. Ese rasgo se sigue del supuesto mínimo de que los conocedores suelen captar adecuadamente las razones a favor de su creencia y de que aunque esto no es necesario para el conocimiento, es no obstante una característica central y distintiva de él. Sócrates tiene explícitamente esta característica en mente, pues dice que las meras opiniones "no son muy valiosas hasta que las atamos *al colegir qué las hace verdaderas* [...]. Y entonces, una vez que son atadas, se convierten en conocimiento y se hacen fijas y estables." A pesar de que los comentarios de Sócrates son frecuentemente interpretados como algo que pugna por un análisis tripartito del conocimiento, como creencia verdadera justificada, no hay realmente ningún compromiso con análisis semejante considerado como algo crucialmente diferente de la mayoría de los análisis modernos alternativos. Es históricamente más verosímil ver los análisis modernos como variaciones teóricamente complejas y altamente interactivas de la generalización tosca formulada por Sócrates en el sentido de que saber algo supone típicamente creerlo con verdad por una razón. Esta mínima suposición no específica acerca de lo que típicamente distingue al conocimiento no afecta el carácter imparcial de mi propuesta respecto de lo que podría proporcionar un análisis adecuado del conocimiento, y ciertamente respecto de la pregunta de si podría haber algún análisis adecuado del conocimiento.

Partiendo también del *Menón*, Tim Williamson ha hecho una breve sugerencia similar en el contexto de su defensa del conocimiento como un estado primitivo y, como tal, inanalizable. El contexto de su discusión se ubica, por supuesto, en un bando epistemológico debido a su compromiso antianalítico, aunque pienso que algo parecido a su señalamiento puede hacerse en el espíritu apartidario que recomiendo para las respuestas a la pregunta por el valor. Williamson, en primer lugar, no está comprometido con establecer ninguna respuesta en particular a la pregunta por el valor como tal, sino más bien con establecer la superioridad del conocimiento entendido como un estado primitivo cuando se trata de predecir y

explicar la acción. Al elaborar ese argumento, sin embargo, él saca la conclusión, crucial acerca del valor del conocimiento, "de que el conocimiento presente es menos vulnerable que la mera creencia verdadera presente a ser refutado racionalmente por pruebas futuras", y ésta es, por cierto, la lección que deberíamos sacar de las palabras de Sócrates.[10] Sin embargo, su argumento a favor de esto procede exclusivamente con base en dos tipos de casos comparativos bastante específicos. En primer lugar, el caso en el que la mera creencia verdadera se pierde al descubrirse que estuvo basada en una creencia falsa, mientras que el conocimiento no puede perderse de esa manera, porque una creencia verdadera a la que se llega a través de un lema falso no es conocimiento. Y, en segundo lugar, el caso en el que la mera creencia verdadera se pierde cuando uno descubre que hay en el ambiente en el que uno se encuentra abundantes pruebas engañosas en contra, mientras que el conocimiento no puede perderse de esa manera, ya que una creencia verdadera que se poseyera en un contexto en el que pudiera ser derrotada en cualquier momento por pruebas en contra sería demasiado inestable para constituir conocimiento.

El que Williamson dependa tan específicamente de estos dos tipos de casos para establecer su conclusión, con la cual yo estoy de acuerdo, hace a sus argumentos, sin embargo, peculiarmente vulnerables a la invocación de ejemplos invertidos de circunstancias en las que el conocimiento se pierde más fácilmente que la mera creencia verdadera. Jonathan Kvanvig explota esta estrategia para alegar en contra de Williamson, construyendo específicamente ejemplos que invierten el caso donde hay pruebas engañosas en el ambiente. Los ejemplos de Kvanvig ilustran cómo la aparición de tales pruebas puede causar que perdamos precisamente el conocimiento, pero no la creencia verdadera. Por ejemplo, él sugiere que nuestro conocimiento matemático puede perderse debido a que un matemático de renombre afirme por error (en un dominio apropiadamente público, pero sin que uno lo sepa) algo que lo refuta. Un ejemplo como éste tiene el propósito de recordarnos que nuestro conocimiento puede ir y venir sin que nosotros seamos

[10] Williamson 2000, p. 79.

conscientes de ello, y de esta manera el conocimiento en general podría llegar a parecer tan elusivo cuando enfrenta pruebas en contra como lo es la creencia verdadera. En una vena similar, podríamos quizá construir un ejemplo que corresponda al caso del lema falso: un visitante del Reino Unido se forma la creencia verdadera de que Gordon Brown es una figura poderosa en la política británica con base en que Gordon Brown es el ministro de Hacienda. Pero entonces, cuando (poco después de que el visitante se haya ido, y sin saberlo él) Gordon Brown deja de ser el ministro de Hacienda para convertirse en el Primer Ministro, deja de tener conocimiento; no obstante, su creencia verdadera permanece. Sea lo que sea que hagamos de tales casos, creo que la moraleja es que si argumentamos a favor de la mayor persistencia racional del conocimiento por medio de demasiados casos específicos, el argumento corre el riesgo de rebajarse y convertirse en una competencia sobre cuántos ejemplos pueden acumularse de cada lado para influir nuestra percepción de qué cuenta como regla y qué como excepción.

Después de dar sus ejemplos modificados en el escenario de pruebas engañosas, Kvanvig concluye que la afirmación de Williamson de que el conocimiento muestra una persistencia racional superior es cuando mucho contingentemente verdadera. Considera que esto es una objeción, suponiendo evidentemente que si el conocimiento tiene un valor distintivo, entonces ese valor deberá aplicarse sin excepción a todos los casos posibles de conocimiento. Subraya su objeción al señalar que podríamos estar en un mundo posible en el que la mayoría de nuestras creencias verdaderas no fuesen fijadas por pruebas en absoluto, sino más bien pragmáticamente, en cuyo caso la mayoría de nuestras creencias verdaderas no serían conocimiento pero no obstante serían robustamente persistentes al enfrentar las pruebas engañosas en contra. (Por supuesto, de la misma manera que las creencias sostenidas dogmáticamente, las creencias que imagina Kvanvig podrían persistir frente a *cualquier* prueba en contra; pero Williamson no podría descartar el escenario pragmático señalando el hecho de que nuestras creencias simplemente no estarían "en orden", pues sí estarían en orden pragmáticamente hablando.) Tal vez esto sea así, pero

deberíamos rechazar la suposición de Kvanvig de que revelar la contingencia de la tesis de Williamson equivalga a una objeción. Al contrario, la posición epistemológica antianalítica de Williamson significa que él está explícitamente comprometido con que sea imposible definir el conocimiento, como algo distinto de la mera creencia verdadera, en términos de la mayor persistencia racional del conocimiento, y de esto se sigue que habrá excepciones a la regla de que el conocimiento tiene una persistencia racional mayor. Para los propósitos presentes trataré de no tomar partido sobre la cuestión del análisis del conocimiento, pero en cualquier caso simplemente no hay razón para esperar ninguna solución al problema del valor que equivalga a una tesis sobre el conocimiento sin excepciones; debería ser obvio para nosotros desde el inicio que esa tesis podría simplemente ser una generalización. (Regresaré a esto.)

En consecuencia, la propuesta de la resistencia admite abiertamente las excepciones. Decir que el conocimiento típicamente supone la posesión de pruebas de manera tal que los conocedores están en ventaja cuando se trata de sopesarlas con nuevas pruebas en contra es explícitamente sólo una generalización. Podemos permitir claramente que haya circunstancias en las que el conocimiento carezca de resistencia, o en las que su resistencia carezca de su valor usual, pues podemos permitir que haya circunstancias excepcionales en las que se posea conocimiento sin tener la conciencia que usualmente tenemos de las pruebas, y circunstancias excepcionales en las que conservar nuestra creencia verdadera más allá del instante simplemente carece de todo interés. En tales circunstancias, estaríamos preparados para admitir, el conocimiento en cuestión ciertamente carecería del valor que posee normalmente. De manera similar, la propuesta de la resistencia muestra también de manera notoria su contingencia más general. Es manifiestamente una generalización confinada a mundos significativamente parecidos a éste. Estos mundos son, en mi opinión, mundos en los que la mayoría de nuestras creencias se fijan, no pragmáticamente, sino más bien con base en pruebas (aun cuando algunas de ellas estén parcialmente *formadas* como resultado de presiones pragmáticas, son sensibles a pruebas que las refutan), y en los que, casi siempre, logramos tener creencias verdaderas no a

través de lemas falsos ni tampoco en contextos en los que estemos rodeados de pruebas engañosas existentes que pronto saldrán a la vista, ni en los que pronto se introducirán pruebas engañosas en el ambiente. Éstas suenan como excepciones a la regla y seguramente lo son.

Los casos en los que Williamson basa tan específicamente su propio argumento pueden, sin embargo, ayudar a darle solidez a nuestra elucidación del señalamiento de Sócrates sobre la resistencia, cuya motivación en nuestro caso es más general. Nos recuerdan que cuando poseemos meras creencias verdaderas, podemos tenerlas no sólo por pura chiripa (como en mi ejemplo estándar, al inicio de este ensayo, de la creencia verdadera de que hay un incendio; tales chiripas afortunadas seguramente casi nunca suceden), sino que con más frecuencia debido a que captamos alguna prueba, pero esa captación es inadecuada —tal vez porque es defectuosa debido a un lema falso o porque se ha vuelto insuficientemente estable debido a pruebas engañosas aún no observadas—. Esto apoya la afirmación de que es típico del conocimiento, en contraposición a la mera creencia verdadera, que uno está en mejor posición para sopesar nuevas pruebas en contra, y, por ende, es menos probable que uno se equivoque. No es que en la mayoría de los casos de mera creencia verdadera no captemos ninguna prueba en esa situación, sino más bien que, dado que no alcanzamos el conocimiento, nuestra captación está destinada a ser inferior con respecto a esa crucial tarea de sopesar las nuevas pruebas en contra con las pruebas ya existentes.

El valor de la resistencia es, desde luego, reducible al valor de la verdad considerado en sentido general, pues se deriva del valor de sostener creencias verdaderas a través del tiempo. Pero la resistencia del conocimiento es, no obstante, un valor por encima del valor de la verdad de cualquier creencia verdadera constituyente, que es el único valor de la verdad que se hace visible en la Presunción Sincrónica que opera en la literatura acerca del problema del valor. El valor de cualquier conocimiento particular no es, por consiguiente, independiente de la verdad en el sentido amplio dado en b); pero sí es independiente del valor preexistente de la verdad de la creencia verdadera constituyente que se exige en a). Al restringir

nuestra atención al presente, y por ello mezclar a) con b), la Presunsición Sincrónica oculta la posibilidad de que el valor del conocimiento consista, al menos en parte, en su resistencia superior.

Dije que desde el comienzo deberá ser obvio para nosotros que una explicación del valor del conocimiento puede tomar la forma de una generalización acerca del conocimiento en lugar de la de una condición necesaria. Pero vimos que Kvanvig presume que Williamson tiene que estar apuntando a una tesis necesaria, y al hacer esa presunción encuentra buena compañía en quienes escriben sobre el problema del valor, porque lo que hace la mayoría es defender sus análisis preferidos.[11] ¿Por qué habría de resultar sorprendente sostener una tesis acerca del valor del conocimiento que no sea una tesis acerca de todos los posibles casos de conocimiento? La respuesta radica en una segunda presunción que distorsiona el debate y limita las respuestas que podríamos dar al problema del valor: llamémosla la *Presunción Analítica*. Ésta es la presunción de que el valor distintivo del conocimiento debe estar ya contenido en cualquiera que sea el respaldo del que se dice que convierte la mera creencia verdadera en conocimiento. Esta presunción metodológica surge de la empresa analítica en epistemología, y sea lo que sea que uno piense acerca de qué tan sabia es esa empresa o sobre si nos permite lograr una caracterización filosófica iluminadora del conocimiento, ciertamente ha tenido un efecto distorsionador sobre el presente debate. La Presunción Analítica explica en parte el atractivo de las explicaciones en términos del crédito que se le otorga al conocedor, pues éstas ubican el valor del conocimiento precisamente en la forma supuestamente conveniente del crédito espistémico del agente que principalmente desempeña el papel de respaldo. La presunción analítica es, por consiguiente, la fuerza impulsora detrás de la desafortunada estrategia de poner la carreta delante de los bueyes, que consiste en localizar el valor del conocimiento en algo cuyo valor mismo sólo puede ser explicado

[11] No hace falta decir que no hay absolutamente nada malo en principio con el advocar la posición preferida de uno en ninguna cuestión filosófica. Mi punto es diagnóstico, y sólo es crítico en cuanto el partidismo ha ayudado a distorsionar la pregunta por el valor.

por referencia al valor anterior de fines epistémicos últimos, tales como el conocimiento. Como yo digo, las explicaciones en términos del crédito pueden dar soluciones satisfactorias al problema del valor del conocimiento tal como lo hemos reconocido. Pero lo que hemos llegado a reconocer como el problema del valor ha sido sustancialmente deformado por las presiones gemelas de la Presunción Sincrónica y la Presunción Analítica. La primera suposición elimina la posibilidad de reducir el valor del conocimiento al valor de la verdad, y oculta la importancia de la prueba del tiempo; la segunda insiste en que el valor del conocimiento debe encontrarse en algún tipo de respaldo epistémico, y por ello oculta la posibilidad de que una buena respuesta a la pregunta del valor pueda ser una generalización acerca de lo que es distintivo del conocimiento, y no una supuesta condición necesaria.

4. *Un diagnóstico diferente*

Jason Baehr también ha alegado que la literatura sobre el valor del conocimiento, tal como está, se encuentra en el camino equivocado.[12] Observa que la literatura tiene como premisa la idea de que hay una poderosa y diseminada intuición preteórica en el sentido de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera, y llama a esta intuición la "intuición guía". Correctamente observa que la intuición guía es tratada en la literatura como algo que plantea una restricción al análisis del conocimiento, en el sentido de que cualquier análisis viable deberá suponer que el conocimiento es de hecho más valioso que la mera creencia verdadera. Y alega que la intuición guía no es exacta. En primer lugar, tendría que expresar una generalización sin excepciones sobre el conocimiento; pero es inverosímil que tengamos una intuición preteórica real que exprese semejante cosa. En segundo lugar, alega que tendría que ser "formal"; esto es, la intuición guía no tendría que tener ningún contenido específico que fuera más allá de la idea bastante vacía de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera. Tendría que ser formal en este sentido para poder

[12] Baehr 2009.

explicar el hecho de que haya tantas vindicaciones rivales de ella en la literatura.

Tal como mis argumentos hacen manifiesto aquí, estoy en completo acuerdo con el primer punto, que para que la intuición guía proveyera una motivación adecuada para la literatura tal como la conocemos, la intuición tendría que carecer de excepciones, y que esto es inverosímil. Baehr invoca los contraejemplos capitales del conocimiento trivial y el conocimiento inmoral. Recuérdese el ejemplo de Sosa de contar los granos de arena. Si nos tomamos la molestia de hacerlo, bien podríamos adquirir conocimiento, pero un conocimiento que claramente no tiene un valor mayor que la mera creencia verdadera trivial con el mismo contenido. Tal trivialidad no merece ser conocida como tampoco merece ser creída. Luego, al otro extremo de la escala está el conocimiento inmoral, como el conocimiento de cómo agitar el odio étnico o cómo instigar un genocidio. El conocimiento de estas cosas no tiene mayor valor que su contraparte de meras creencias verdaderas, puesto que son tan horribles que, otra vez, tales cosas no merecen conocerse como tampoco merecen creerse. Y por ello, alega Baehr (al contrario que Zagzebski, quien, como ya vimos, afirma la admirabilidad aun para el conocimiento indeseable), el conocimiento no *siempre* es más valioso que las creencias verdaderas; y la intuición guía es falsa. Por ello, una de las motivaciones capitales de la bibliografía sobre el problema del valor tal como la conocemos —la intuición guía *qua* estrictamente universal— se viene abajo. De acuerdo. Está claro que siempre podríamos encontrar formas de presentar de manera verosímil nuestra intuición preteórica como si en sí misma careciera de excepciones. Por ejemplo, creo que se la puede presentar en una versión refinada que descarte las excepciones anteriores, como si expresara la idea: si creer algo tiene valor, entonces saberlo tiene un valor mayor. (Un análogo epistémico del proverbio "si vale la pena hacer un trabajo, vale la pena hacerlo bien".) Pero el que sea así de indeterminado qué tan precisamente deberíamos expresar nuestra intuición preteórica sólo sirve para sostener el señalamiento de Baher, dado que nuestra versión refinada no proveería una motivación apropiada para la bibliografía so-

bre el tema tal como la conocemos. Esa bibliografía apunta en la dirección de encontrar el valor del conocimiento en algún lugar del conjunto de las condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento, y eso implica que su intuición guía tiene que ser una intuición acerca de todos los casos de conocimiento.

Mi punto de desacuerdo viene sólo con el segundo argumento: que la intuición guía tiene que ser "formal", esto es, sin un contenido que vaya más allá de la mera afirmación de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera. La idea aquí es que, para motivar la lista de apropiaciones filosóficas de la intuición guía, esa intuición tiene que no decir nada sustancial acerca de por qué valoramos el conocimiento; sin embargo, es inverosímil que tengamos una intuición preteórica así. De esta manera, encontramos que la intuición guía en este punto es también falsa. Si bien aprecio la meta argumentativa aquí, no veo que la intuición guía no tenga que tener un contenido que vaya más allá de la pura idea de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera. Es un lugar común en filosofía que las intuiciones preteóricas de todos los tipos tienen que ser explicitadas y/o necesitan clarificación. El rompecabezas de identificar qué está implícito en una intuición dada —y a veces esto puede ser equivalente a identificar sus fundamentos básicos— es justo el tipo de cosa que las diferentes teorías filosóficas compiten por resolver. Y no veo razón para considerar que la bibliografía sobre el valor del conocimiento se aleje de este modelo estándar. Si bien estoy de acuerdo en que es inverosímil que tengamos una intuición preteórica que contenga siquiera un presentimiento de por qué el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera, me parece enteramente verosímil decir que tenemos una intuición preteórica que tiene alguna vaga idea del contenido sustancial implícito, o confuso, o en cualquier otra forma listo para ser desarrollado y explicado filosóficamente. En este sentido, me parece a mí, la intuición guía se mantiene en pie.

Entonces, si bien estoy de acuerdo con la conclusión de Baehr de que hay algo profundamente errado en la literatura acerca del valor del conocimiento, yo prefiero un diagnóstico

diferente. Mi diagnóstico apunta a la relevancia de dos presunciones: la Presunción Sincrónica, que oscurece las posibilidades gemelas de que el valor del conocimiento sea reducible al valor de la verdad y que esto se revela en la ventaja que tiene el conocimiento para sobrevivir a cierta prueba del tiempo; y la Presunción Analítica, que nos conduce a pensar erróneamente que el valor del conocimiento tiene que venir ya hecho en alguna clase de respaldo [*warrant*] y, por consiguiente, nos lleva a pensar que si hay una respuesta positiva que se le pueda encontrar a la pregunta por el valor, entonces, deberá resultar aplicable a todos los posibles casos de conocimiento. Ambas presuposiciones sirven para oscurecer el valor fundamental del conocimiento, a favor del cual he alegado, tomando el consejo del Sócrates de Platón, en términos de la resistencia superior del conocimiento. De manera más amplia, podríamos decir que ambas presuposiciones oscurecen la relevancia de la prueba del tiempo, pero de maneras un poco diferentes. La Presunción Sincrónica la oscurece simplemente al confinar nuestra atención al momento presente en el tiempo; y la Presunción Analítica la oscurece al dirigir la mirada filosófica a la cuestión retrospectiva de la etiología de la creencia verdadera (¿se formó a partir de una facultad fiable, por un agente fiable o por un buen motivo epistémico?) y, así, lejos del asunto prospectivo de qué tan bien habrá de sobrevivir a las pruebas engañosas en su contra a través del tiempo.

Sin duda, la resistencia no es el único valor fundamental del conocimiento. Otra presunción cuyo alcance se podría explorar en este debate es la del individualismo. Si expandimos la manera como concebimos la pregunta por el valor, no sólo a través del tiempo para abrazar la perspectiva diacrónica que he estado recomendando, sino también a través del espacio social, podríamos descubrir que las únicas creencias verdaderas que podríamos pasar responsablemente a los demás a través del testimonio son las que constituyen conocimiento y, correlativamente, que las únicas creencias verdaderas que deberíamos aceptar de los demás son las que constituyen conocimiento. Si esto es así, compartir mutuamente las verdades es otro valor fundamental del conocimiento.[13] Un punto clave que espero

[13] El libro de Edward Craig, *Knowledge and The State of Nature*, puede leerse

haber transmitido es que el hecho de aproximarse a la pregunta por el valor desde una perspectiva epistemológicamente partidista ha tendido a introducir presunciones injustificadas en la manera como se concibe la cuestión, presunciones que actúan oscureciendo el valor de la resistencia. Si bien todos los enfoques tienen su razón de ser, y probablemente revelen alguna capa del valor del conocimiento —la mayoría de las explicaciones se ocupan, de una u otra forma, de la sensibilidad a las pruebas que distingue a los conocedores—, hay claramente un papel para enfoques diferentes y menos partidistas a esta pregunta que nos permitan lograr una imagen más completa de los valores diferentes, casi siempre interrelacionados, del conocimiento.[14]

[*Traducción: Diego Acosta; revisión: Margarita M. Valdés*]

como una larga explicación del valor del conocimiento en términos de compartir verdades, aunque su argumento no está dirigido específicamente a la pregunta por el valor, sino más bien a la elucidación práctica de por qué llegamos, por necesidad, al concepto de conocimiento. Pero se podrá ver al instante cómo una explicación de por qué tenemos el concepto del conocimiento puede simultáneamente explicar su valor. (Véase Craig 1990.) Martin Kusch ha interpretado la genealogía de Craig como si nos proveyera una explicación social del valor del conocimiento. Véase Kusch 2009. En uno de sus artículos anteriores acerca de la pregunta por el valor, Ward Jones ubica también el trabajo de Craig y el tema del testimonio en el centro de su discusión; véase Jones 1997.

[14] Presenté versiones anteriores de este ensayo en el Taller sobre "El valor del conocimiento" en la Universidad de Copenhague y en seminarios de investigación en las universidades de Glasgow y de Bristol. Agradezco los comentarios y las preguntas de los participantes. Agradezco también a Alan Millar por una conversación que me incitó a aferrarme a la idea de que el valor del conocimiento tiene que ver con el manejo de las pruebas en contra; y a Jason Baher por discusiones subsecuentes que me ayudaron a esclarecer las diferencias entre las distintas posiciones.

CONOCIMIENTO Y ENTENDIMIENTO*

JONATHAN KVANVIG

En contra de lo que de ordinario se piensa, no hemos podido desentrañar ningún valor único del conocimiento. Este resultado nos deja con una especie de dilema, pues sería difícil defender la posición de que el punto de vista ordinario no tiene ningún valor. Estamos lejos de afirmar tal cosa sobre la concepción común del conocimiento, pues nuestros descubrimientos de que tanto la creencia verdadera como la justificación subjetiva y las manifestaciones de virtudes intelectuales son valiosas nos colocan ya en el ámbito general del conocimiento, aun cuando el conocimiento mismo no tenga un valor único. Más aún, nada de lo que aquí se ha argumentado sugiere que el conocimiento no sea valioso. Más bien, lo que se ha argumentado es una cuestión más especializada: que el problema que Sócrates sugiere en el *Menón* sobre si el conocimiento tiene más valor que sus componentes es un problema que requiere una respuesta negativa. Está claro que el conocimiento es valioso, pero su valor se agota en el valor de un subconjunto de sus componentes.

Este resultado puede ser en parte el producto de cierta miopía por parte de los epistemólogos contemporáneos, en vista del debate entre los filósofos de la antigüedad clásica en torno a cuál es la mejor traducción del término griego que usualmente se traduce como "conocimiento", pues algunos argumentan que el término debe traducirse como "entendimiento".[1] Dado

*Originalmente publicado como "Knowledge and Understanding", capítulo 8 de Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Nueva York, 2004, pp. 185–203. © Jonathan L. Kvanvig 2003. Traducido con autorización.

[1] Véase una discusión de este debate en torno a cómo traducir el término griego ἐπιστήμη en Fogelin 1994.

este hecho, puede ser un error identificar el problema del *Menón* con cualquier cuestión relativa al valor del conocimiento. Puede ser que el problema del *Menón* pudiera haberse formulado como una cuestión relativa al valor del entendimiento, y que nuestro fracaso en encontrar un valor único para el conocimiento sea algo meramente incidental en la búsqueda más exitosa del valor distintivo del entendimiento.

Ese resultado tendría mucho a su favor. En primer lugar, hay una manera de ver la relación entre el conocimiento y el entendimiento según la cual el entendimiento aparece como aún más valioso que el conocimiento. Muchos en nuestra edad de la información se preguntan si todo nuestro entendimiento ha desaparecido, y lo ha reemplazado un conocimiento del tipo que se premia en *¿Quién quiere ser millonario?*, *Jeopardy* o en juegos como *Trivial pursuit*. Una cabeza llena de trivialidades y detalles es algo asombroso, pero nada comparable con el alcance y la importancia de una persona con entendimiento, de modo que si el conocimiento es algo bueno, el entendimiento es incluso mejor. Centrar nuestra atención en la relación entre el conocimiento y el entendimiento puede darnos esperanzas en nuestra búsqueda del valor especial y único de los logros epistémicos, aunque hayamos de abandonar nuestras esperanzas en cuanto al logro epistémico del conocimiento. Si pudiéramos explicar el valor y la centralidad del entendimiento en nuestras vidas cognitivas, podríamos disminuir la fuerza de nuestras conclusiones negativas sobre el valor del conocimiento, pues no hay que disculparse si se reemplaza una búsqueda de toda la vida del conocimiento por una búsqueda igualmente larga del entendimiento.

Esa conclusión podría contribuir también a generar un cambio radical en la disciplina que llamamos epistemología. En los años recientes ya han ocurrido cambios radicales en esta disciplina como respuesta a una nueva actitud hacia el escepticismo. La historia de la epistemología es principalmente una historia de conversaciones con el escéptico. El escepticismo ofrece el ímpetu que dio origen a la disciplina y ha dominado los esfuerzos de los epistemólogos a lo largo de la historia de la epistemología, ya sea para defender el escepticismo o para refutarlo. El resultado de este dominio es que la disciplina de la

epistemología se ha enfocado en el concepto de conocimiento y en sus componentes, sean los que sean, como la verdad y la justificación.

Como resultado de la filosofía del lenguaje ordinario y la filosofía del sentido común –que se puede rastrear hasta Thomas Reid,[2] pero defendida con mayor importancia histórica para la epistemología contemporánea por G.E. Moore–,[3] el escepticismo ha llegado a desempeñar un papel menos central en la epistemología a partir de la mitad del siglo pasado aproximadamente. En lugar de despertar en nosotros una preocupación legítima sobre que es posible que no sepamos mucho o que no sepamos absolutamente nada, el escepticismo ha llegado a verse como una posición claramente falsa cuya falsedad requiere una explicación apropiada. Parecería que la suposición estándar ha llegado a ser que todos aquellos con un buen sentido común *saben* que el escepticismo es falso; la única cuestión interesante es *por qué* es falso.

El resultado de estos cambios ha sido una libertad para explorar en epistemología sin el estorbo de tener que lidiar constantemente con los argumentos escépticos. El resultado ha sido un florecimiento de la investigación en torno a temas como la naturaleza de la justificación, el papel del testimonio en la creencia respaldada y la dimensión social del conocimiento, así como la plétora de intentos por caracterizar la naturaleza del conocimiento inspirados por el deseo de evitar los contraejemplos tipo Gettier. También se han desarrollado nuevos enfoques sobre preguntas epistemológicas, incluyendo la epistemología social, la epistemología feminista y la epistemología de virtudes.

A pesar de esta relajación de los grilletes con que el escepticismo había constreñido a la epistemología, hay un sentido más profundo en el que el escepticismo todavía domina, pues aún en la nueva era de libertad, el concepto de conocimiento sigue siendo el punto focal de la investigación epistemológica. Esta cuestión se manifiesta perfectamente en la epistemología de virtudes. En lugar de ampliar su enfoque a los logros y ex-

[2] Reid 1975.

[3] Moore 1959. Véanse especialmente "Proof of an External World", "Refutation of Idealism" y "A Defense of Common Sense".

celencias cognitivas en general, los epistemólogos de virtudes han intentado hacer un lugar a las virtudes en la epistemología definiendo el conocimiento o la justificación en términos de las virtudes. Creo que este enfoque delata la existencia de remanentes de los grilletes escépticos que han plagado la historia de la epistemología, pues en ausencia de ellos, la epistemología parecería ganar mucho terreno en la investigación referente a aspectos exitosos o valiosos de la cognición, tales como la sabiduría o el entendimiento, sin importar si estos aspectos son valiosos para enfrentar el reto escéptico en relación con el conocimiento.

Merece la pena contrastar este aspecto de la epistemología de virtudes con el llamado que antes hizo G.E.M. Anscombe a regresar al concepto de virtud en la ética.[4] Anscombe no sólo propone una ética de virtudes para reemplazar los enfoques utilitaristas y deontológicos estándar, sino que también denigra las teorías morales que se centran en conceptos como correcto e incorrecto, bueno y malo. Algo análogo a este enfoque en epistemología sería el que favoreciera hablar de virtudes intelectuales y no se centrara más en los quehaceres de los epistemólogos estándar: el conocimiento y la justificación. Sin embargo, ningún epistemólogo de virtudes ha considerado esa posibilidad. Los grilletes del escepticismo permanecen intactos, forzando a la investigación sobre los éxitos y logros cognitivos a enfocarse en las cuestiones del conocimiento y la justificación.

Adviértase que no estoy menospreciando al escepticismo. Considero que el escepticismo es falso, pero también pienso que es una tesis filosófica sustancial que requiere una argumentación seria: la presentación al estilo de Moore de dos manos no es suficiente por sí sola para decidir la cuestión. Lo que lamento es la falta de diversidad en la epistemología, y una de mis metas aquí es presentar un fundamento teórico para una mayor diversidad de intereses en epistemología. En particular, el entendimiento merece mucha más atención de la que ha recibido. En primer lugar, hay tanto apoyo intuitivo para la idea de que el entendimiento tiene un valor que va más allá

[4] Anscombe 1958.

de las partes que lo componen como lo hay para la idea de que el conocimiento tiene un valor tal. Como veremos, utilizando conclusiones de capítulos anteriores, tenemos recursos para explicar este valor. En segundo lugar, el entendimiento es un logro cognitivo distinto del conocimiento. Si bien la naturaleza del entendimiento no es a menudo tomada en consideración, aun así se asume comúnmente que el conocimiento y el entendimiento guardan una relación íntima y directa entre sí, pues el supuesto común es que el entendimiento teórico es una especie de conocimiento. Considero que el supuesto consiste en pensar que el tipo de entendimiento que se discute cuando reflexionamos sobre nuestros logros y éxitos cognitivos es un tipo de conocimiento profundo y comprehensivo sobre algún tema o asunto particular.

Iniciaré mi discusión sobre el entendimiento cuestionando este supuesto, pero quiero hacer una aclaración antes de comenzar. Quiero resaltar que el plan que seguiré para reflexionar sobre el entendimiento sigue la lección que hemos aprendido de Sócrates en el *Menón*. Como he argumentado, la discusión de Sócrates nos ofrece dos *desiderata* para guiar nuestro discurrir teórico acerca de los logros cognitivos, uno en torno a la naturaleza de dichos logros y el otro en torno a su valor. Aquí no presentaré una teoría completa del entendimiento, pero presentaré lo suficiente de una teoría acerca de la naturaleza del entendimiento como para que sea posible dar una explicación de su valor. La conclusión a la que llegaré es que el problema del *Menón* puede resolverse cuando se concibe como un problema sobre el entendimiento más que sobre el conocimiento. Para llegar a esa conclusión, comenzaré con la cuestión de la relación entre el conocimiento y el entendimiento.

Entendimiento, conocimiento y forma lógica

Podemos comenzar preguntando acerca de la forma lógica de las atribuciones de entendimiento. Primero distingamos entre las cláusulas nominales, adjetivales y verbales que involucran este concepto. En su forma nominal, tenemos ejemplos como:*

*Algunos de los ejemplos originales que da el autor han sido sustituidos con otros que en castellano ilustran mejor las diferencias que desea subrayar. [*N. del T.*]

"Le falta entendimiento del barroco para hacer una buena interpretación de Bach."

"Mi entendimiento de Heidegger es en el mejor de los casos superficial."

En su forma adjetival, tenemos ejemplos como

"Tiene una actitud de entendimiento."

En su forma verbal, tenemos ejemplos como

"Entiende la teoría cuántica."

"Entiende que Gore pudo haber sido el presidente."

"Entienden por qué Alemania invadió Polonia."

"Entendemos de dónde vienes."

"Entiendes qué se necesita para ser un infante de marina."

"Entiendo cómo el inglés se convirtió en *lingua franca*."

"Todo el mundo entiende cuándo hay que aplaudir."

De pasada, debemos señalar que hay formas gramaticales en las que "entender" aparece como un predicado de un solo lugar. Recientemente vi un anuncio que proclamaba "Dios entiende", y a menudo en una conversación nosotros decimos "Entiendo". Sin embargo, en cada caso esas aseveraciones son elípticas, tienen algo que se asume pero que permanece implícito, y cuando las elipsis se eliminan, tendremos casos de alguna de las formas recién presentadas.

Entre estos distintos usos hay algunos que son de especial interés para los propósitos teóricos y, por consiguiente, de especial interés para la epistemología concebida de una manera amplia como el estudio de los logros y éxitos cognitivos, en cuanto opuestos a los prácticos. De entre las diferentes formas gramaticales en que ocurre el concepto de conocimiento, los epistemólogos se enfocan en el conocimiento de que algo es el caso, ignorando para los propósitos epistemológicos el saber

cómo y otras formas gramaticales que no son tan importantes para propósitos teóricos.

Para dichos propósitos, sin embargo, no es correcto ignorar todas las formas gramaticales que no se refieran al entendimiento de que algo es el caso. Para los propósitos puramente teóricos, aseveraciones como "Él entiende la teoría cuántica" ciertamente son relevantes. Entonces, mi sugerencia es que nos enfoquemos en dos usos centrales del concepto de entendimiento: cuando se afirma que hay entendimiento de un objeto, tal como una materia de estudio, y cuando el uso del término supone entender que algo es el caso.

Si consideramos los otros usos, podemos ver que algunos de ellos pueden explicarse en términos de estos dos usos centrales. Por ejemplo, entender por qué, cuándo, dónde y qué son explicables en términos de entender que algo es el caso. En cada uno de estos casos hay alguna verdad que explica el tipo especial de entendimiento que está en juego, y la relación de la persona con esa verdad puede explicarse en términos de entender que algo es el caso. Por ejemplo, entender por qué algo es el caso requiere que se entienda que cierta explicación es correcta, y entender qué sucedió requiere que se entienda que tal o cual cosa sucedió. De modo que buena parte de la diversidad señalada previamente puede ser explicada en términos de los usos en los que me concentraré.

Lo que queda fuera, de manera muy importante, es el entender cómo. Es así como debe ser, pues dicho entendimiento es relevante más para propósitos prácticos que para teóricos, del mismo modo que saber cómo es más relevante para los primeros que para los segundos.

Una suposición inicial acerca del entendimiento y de su relación con el conocimiento es que ambos implican la verdad, que ambos son fácticos. Por consiguiente, decir que una persona entiende que p requiere que p sea verdadera. Hay, sin embargo, una dificultad menor con esta idea, pues hay usos del concepto de entendimiento que admiten otras posibilidades. Supongamos que me han dicho que usted está enojado conmigo y decido remediar la situación hablando con usted. Sin estar del todo convencido de la verdad de la aseveración, podría decir "Entiendo que usted está enojado conmigo." En

un caso tal no me comprometo con la verdad de la aseveración de que usted está enojado conmigo, de modo que lo que digo puede ser verdad aunque usted, de hecho, no esté enojado conmigo. Ese uso no comprometido tiene conexiones importantes con la forma nominal de "entendimiento", en la que decir que su entendimiento de algo es así o asá no necesita implicar la verdad. En el ejemplo, si usted replica que de hecho no está enojado conmigo, yo podría responder diciendo que lo que yo entendía debía haber estado equivocado.

Hay usos del concepto de entendimiento que de igual manera no son fácticos. Muchas veces hablamos del estado actual del conocimiento científico, pero esa manera de hablar no implica que las teorías actuales sean verdaderas. Además, algunas veces decimos "Sabía que iba a reprobar" como una expresión de sorpresa al haber aprobado. Y los estudiantes universitarios aseveran cada vez más frecuentemente que solía saberse que la tierra era plana, aunque sepamos que ello no es así.

Nuestro interés en la naturaleza del conocimiento o del entendimiento requiere, entonces, que elijamos algunos de entre los usos comunes del término. En ambos casos, pienso que la mejor explicación consiste en decir que aquellos usos que no son fácticos suponen ya sea un error de uso del lenguaje o la expresión de proposiciones que no incluyen los conceptos de conocimiento o entendimiento que son centrales para la investigación epistemológica, relacionada de suyo con los intereses teóricos. Cuando los estudiantes universitarios dicen "Solía saberse que la tierra era plana", podrían estar utilizando incorrectamente el lenguaje. Si esa expresión se hace lo suficientemente común ya no estarán utilizando el lenguaje de forma incorrecta, pero en el proceso habrán dejado de expresar una proposición que contenga el concepto de conocimiento. En lugar de esto, la palabra "sabe" habrá llegado a expresar un concepto diferente. De nuevo, cuando una persona asevera con sorpresa "Sabía que iba a reprobar", la proposición que pretendía expresar es sobre cuán psicológicamente segura estaba esa persona de reprobar.

De igual manera sucede con los usos que no son fácticos del concepto "entendimiento" y sus cognados. En los usos que no son fácticos, la idea comunicada es que una persona cree, y tal

vez tiene pruebas suficientes para creer, que algo es el caso. Por ejemplo, cuando una persona dice "Tengo entendido que no llegaste a casa sino hasta después de la medianoche", la proposición pretendida es acerca de las creencias, tal vez justificadas, del hablante. En esos casos, el hablante intenta amortiguar la fuerza de una acusación seca, una aseveración que parece demasiado fuerte como para ser apropiada.

Aquí, sin embargo, me quiero concentrar en los usos fácticos del concepto "entendimiento" y sus cognados, pues estos usos son más relevantes para el proyecto teórico de la epistemología. Entre esos usos hay dos fundamentales: el entendimiento proposicional y el entendimiento objetual. El tipo proposicional ocurre cuando atribuimos entendimiento en la forma de un operador proposicional, como entender que algo es el caso, y el tipo objetual aparece cuando el entendimiento está gramaticalmente seguido por un objeto, como entender la presidencia, o al presidente, o la política, o la lengua inglesa. Desde luego, el entendimiento de objetos no es fáctico de manera directa, pues sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. Aun así, los usos en los que me quiero concentrar son aquellos en los que la facticidad se encuentra en el fondo. Por ejemplo, entender la política es tener creencias acerca de ella, y para que este entendimiento de un objeto sea del tipo que aquí nos interesa es necesario que esas creencias sean verdaderas.

Estas formas de entendimiento están relacionadas de manera importante con el conocimiento, tanto así que es plausible pensar que el entendimiento es una especie de conocimiento. En los sentidos relevantes para nuestra investigación, ambas actitudes son fácticas, y en algunos contextos, los términos parecen virtualmente sinónimos. Por ejemplo, es difícil hacer una distinción entre decir que uno conoce o que uno entiende el sistema político estadounidense. Sin embargo, la tesis según la cual ambos conceptos son sinónimos es falsa cuando se aplica en todos los contextos, pues es posible tener conocimiento sin tener entendimiento. Uno puede conocer a Bill Clinton, por ejemplo, sin entenderlo, y podemos contrastar el conocimiento de una serie de hechos acerca de un objeto de estudio con el entendimiento que podemos tener de ellos. Para ser una especie de conocimiento, la doble implicación que exige la sino-

nimia no es, sin embargo, necesaria. Lo único que se necesita es que el entendimiento implique el conocimiento, y esa tesis tiene un buen respaldo. Si uno entiende un cuerpo de información, esto parecería suponer tener conocimiento de dicha información; y si uno entiende que la elección presidencial de 2000 se jugaba en Florida, es difícil ver cómo ese entendimiento sería posible sin saber que la elección se jugaba en Florida.

Entonces, la propuesta con la que comenzamos consiste en lo siguiente. Cuando el entendimiento proposicional se atribuye, esto implica tener conocimiento de la proposición en cuestión, y cuando lo que hay es entendimiento de objetos, esto también implica tener conocimiento. En algunos casos, la implicación también puede ir en la otra dirección, pero la concepción en cuestión únicamente se compromete a la implicación en un sentido.

Si el entendimiento es una especie de conocimiento, y no es idéntico a él, ¿qué es lo que el entendimiento añade de lo cual el conocimiento carece? Me parece que el rasgo central del entendimiento se encuentra en el vecindario de lo que las teorías coherentistas internistas dicen acerca de la justificación. El entendimiento requiere que se capten las relaciones explicativas y otro tipo de relaciones inductoras de coherencia en un cuerpo amplio y comprehensivo de información. Uno puede saber muchos fragmentos sueltos y no relacionados de información, pero sólo se logra el entendimiento cuando el sujeto en cuestión junta los distintos fragmentos de información.

Se podría incluso proponer una tesis más radical, según la cual aparece un cambio metafísico cuando se logra el entendimiento. Mientras que el conocimiento puede tener como objeto proposiciones individuales, el entendimiento no puede hacerlo. Puede ser que cuando se logra el entendimiento, el objeto del entendimiento sea un "trozo informativo" más que un número de proposiciones individuales. En una concepción como ésta, el entendimiento proposicional no sería la forma primaria de entendimiento, sino que resultaría de esta forma primaria por vía de la abstracción.[5] Tal vez algo similar ocurre en la experiencia perceptiva ordinaria. Aunque uno

[5] Nicholas Asher ha defendido una idea así en el contexto de la teoría de la representación del discurso con respecto a actitudes proposicionales como

pueda saber una serie de proposiciones, incluso en conjunto con otras más acerca de las relaciones explicativas y las otras relaciones de coherencia que hay entre los elementos de la información en cuestión, según esta concepción ese saber proposicional no constituiría entendimiento sino hasta que hubiese un cambio en el objeto de dicho logro cognitivo.

Sin embargo, aquí no insistiré en la cuestión metafísica, pues no es central para las consideraciones que quiero hacer sobre la relación entre el conocimiento y el entendimiento. Entonces, para los propósitos presentes, quisiera concentrarme en esta diferencia crucial entre conocimiento y entendimiento: que el entendimiento requiere, y el conocimiento no, que haya una captación o apreciación interna de cómo se relacionan entre sí los distintos elementos de un cuerpo de información en términos de relaciones explicativas, lógicas, probabilísticas y otro tipo de relaciones que los coherentistas han considerado constitutivas de la justificación.

En la filosofía de Platón puede verse expresado algo de esta característica del entendimiento si la interpretación de Kenneth Sayre está cerca de ser correcta. Platón considera la cuestión de la naturaleza del conocimiento en el *Teeteto* y termina diciendo vagamente que aquello que distingue al conocimiento de la creencia verdadera se expresa con el concepto de λόγος. Según la interpretación de Sayre, esta sugerencia se desarrolla en el *Sofista* cuando habla del método de síntesis y división;[6] una versión simplificada de esto consiste en identificar el objeto en cuestión en términos de su género y especie, comenzando con la clase más general a la que pertenece, y singularizándolo mediante clase y *differentia* hasta que el objeto quede por completo identificado. Sin embargo, esta explicación de la naturaleza del conocimiento es demasiado psicológica. Puede saberse que Fido es un perro sin llevar a cabo ningún proceso psicológico tal en el que se lo relacione con géneros y diferencias.

Sin embargo, si recordamos el debate acerca de la traducción de ἐπιστήμη como "conocimiento" o como "entendimiento", podemos dar mucho más sentido a esta propuesta, ya que

la creencia, pero aquí restrinjo esta concepción al entendimiento. Véanse sus trabajos Asher 1986, y Asher 1987.

[6] Sayre 1969.

si estamos hablando más de la naturaleza del entendimiento que la del conocimiento, la objeción de que la explicación es demasiado psicológica pierde su fuerza. Puesto que el entendimiento requiere, por su misma naturaleza, la captación de las conexiones explicativas entre los diversos elementos de información, y si la forma apropiada de explicación se encuentra en el método de Platón de síntesis y división, entonces la teoría presentada parece un buen inicio para la formulación de una teoría del entendimiento. Es un buen inicio porque se enfoca en la cuestión de si la persona ha visto el tipo correcto de relación entre los distintos elementos de información captados.

Más aún, si prestamos una mayor atención en epistemología a la naturaleza del entendimiento en lugar de concentrarnos exclusivamente en la naturaleza del conocimiento, podemos encontrar un nicho más natural para el coherentismo, pues el coherentismo puede ofrecer mayores esperanzas en la exploración del entendimiento que las que ofrece como una teoría acerca de un componente del conocimiento; a saber, la justificación. Un problema central del coherentismo en lo que concierne a la justificación es la posibilidad de creencias inconsistentes justificadas. Dicha posibilidad es una de las lecciones de la paradoja del prefacio y de la paradoja de la lotería que se discutieron previamente, y de la paradoja relacionada con ellas sobre la falibilidad humana: si usted sabe que es falible, entonces estará justificadamente confiado en creer que algunas de sus creencias son falsas, cosa que en conjunto con sus otras creencias implica una contradicción.

Algunos han considerado que estas paradojas constituyen el canto fúnebre para el coherentismo,[7] pero esto es prematuro. Recientemente, William Lycan ha sugerido la idea de dividir las creencias en compartimentos y requerir coherencia en el interior de los compartimentos.[8] En las paradojas mencionadas, la creencia del prefacio y la creencia de la falibilidad estarían en diferentes compartimentos que el resto de las creencias, de modo que la inconsistencia de este tipo no socavaría al coherentismo. Es cierto que disminuye la coherencia global y, por

[7] Véase, *e.g.*, Foley 1979.
[8] Véase, *e.g.*, Lycan 1996, p. 10.

consiguiente, la justificación, de acuerdo con Lycan, pero no la elimina del todo. Sólo la inconsistencia en el interior de un compartimento lo haría.

Sin embargo, dicha estrategia enfrenta algunos problemas. Si el fracaso de la coherencia global disminuye la justificación, entonces podríamos ser capaces de aumentar la coherencia general de nuestro sistema de creencias si llegamos a creer que somos infalibles. Lycan podría replicar que el beneficio que esta creencia traería en cuanto a la consistencia puede ser contrarrestado por el hecho de no encajar con otras creencias, tales como la creencia de que en el pasado hemos tenido creencias falsas o que es en general parte de la condición humana cometer errores cognitivos. Esta falta de concordancia entre estas creencias y la creencia de que somos infalibles podría tener como resultado un nivel más bajo de coherencia general del sistema que la inconsistencia que la creencia en la propia infalibilidad ayuda a eliminar. Aun así podríamos remediar el hecho de que las creencias no encajen coherentemente abandonando aquellas creencias o adoptando una explicación ulterior de por qué las cosas son diferentes de como eran en el pasado y por qué aquello que es en general verdadero de los seres humanos no se aplica a nosotros (después de todo, todos nosotros hacemos esto de un modo o de otro). Pero seguramente no estaríamos mejor justificados en nuestras creencias acerca de fenómenos ordinarios como el clima, la política, la ciencia y otros por el estilo si hiciésemos estos ajustes. Habríamos eliminado la inconsistencia y la incoherencia, pero habríamos fracasado en producir algún efecto positivo en la cualidad de la justificación.

Además, es complicado caracterizar el concepto de compartimento de manera que ofrezca los resultados adecuados para todas estas paradojas. En las paradojas del prefacio y de la infalibilidad, la división en compartimentos puede realizarse en términos de creencias-objeto y de metacreencias, entre creencias que no son acerca de (otras) creencias y creencias que son acerca de creencias. Según esta manera de dividir en compartimentos, la creencia de que está lloviendo es una creencia-objeto, porque su contenido no versa sobre ninguna creencia, mientras que la creencia de que creo que está lloviendo es

una metacreencia porque su contenido versa sobre una creencia. También podríamos dividir en compartimentos por nivel, dejando este último ejemplo como una metacreencia de primer nivel, mientras que mi opinión ulterior de que creo que creo que está lloviendo sería una metacreencia de segundo nivel.

Esta manera de dividir en compartimentos puede funcionar para las paradojas del prefacio y de la infalibilidad, pues clasifica las fuentes de inconsistencia en compartimientos separados. En el caso de la paradoja del prefacio, las aseveraciones que componen el cuerpo del libro serían aseveraciones en el nivel de objeto, mientras que la aseveración del prefacio de que el libro contiene algunas afirmaciones que son falsas sería una metaaseveración. En la paradoja de la infalibilidad, la creencia de que soy falible sería, de igual modo, una metacreencia. Sin embargo, el caso de la paradoja de la lotería es diferente. En este caso, la inconsistencia surge debido a una serie de creencias particulares según las cuales cada boleto perderá y una creencia general de que algún boleto ganará, donde todas ellas son creencias-objeto. Para dividir en compartimentos de una manera tal que pueda resolverse la paradoja de la lotería, se tienen que mantener esas creencias particulares y generales en compartimentos diferentes.

Aun así, hay ocasiones en que la inconsistencia entre las creencias generales y las creencias particulares propias es decisiva e implica la carencia de justificación, como cuando uno está convencido de que decir esta mentira en particular en estas circunstancias es moralmente aceptable mientras que también cree que mentir es siempre incorrecto en dichas circunstancias. En un caso así, cada una de estas creencias es un elemento que socava cualquier justificación que la otra posea. La manera más natural de dar cuenta de ello es mantener las creencias en el mismo compartimento, pero un coherentista no siempre puede hacer eso y usar la idea de división en compartimentos para escapar a la paradoja de la lotería.

La cuestión de cómo dividir en compartimentos toma un matiz diferente cuando el coherentismo se emplea en una teoría del entendimiento. El entendimiento teórico tiene como su objeto estándar un cuerpo de información; ordinariamente no

tiene como su objeto una proposición singular. De modo que cuando decimos que una persona entiende la teoría especial de la relatividad, no hay una proposición singular de la que atribuyamos entendimiento. Más bien, hay un cuerpo más amplio de información, tal vez compuesto por proposiciones, del cual le atribuimos entendimiento. Esta cuestión sugiere que las atribuciones estándar de entendimiento ya vienen divididas en compartimentos, y que por consiguiente ya no parece tan apremiante la preocupación de tener que marcar un límite artificial para evitar las dificultades que infestan una teoría coherentista de la justificación. De modo que la primera lección que debemos aprender es que ampliar nuestra consideración de temas en la investigación epistemológica puede permitirnos encontrar nichos útiles para teorías que pueden haberse considerado inadecuadas en relación con los conceptos epistemológicos estándar de conocimiento y justificación.

Usar ideas coherentistas para intentar explicar la naturaleza del entendimiento deja clara otra diferencia entre el entendimiento y el conocimiento. Mientras que es extraño hablar de grados de conocimiento o de algún conocimiento como si fuera mejor o peor que otro,[9] el entendimiento sí viene en grados. Algunos tienen un mejor entendimiento del objeto de estudio que otros, y otros tienen un grado más alto de entendimiento.

Alguien podría ofrecer una explicación que nos permitiera deshacernos de esta relatividad del mismo modo como nos deshacemos de la idea de grados de verdad mediante una explicación, pues también decimos que las opiniones de algunas personas están más cerca de la verdad que las de otras. Sin embargo, una maniobra tal no es necesaria en el caso del entendimiento, pues los dos casos son significativamente distintos. La forma común del entendimiento en términos de un cuerpo cuantioso de información no tiene un análogo en la forma como hablamos de la verdad, pues el concepto de verdad tiene una aplicación primaria a contenidos proposicionales. Si atendemos a esta diferencia, entonces tendremos dos plataformas para explicar la naturaleza relativa del entendimiento.

[9] Véase Hetherington 2001, donde se expone una concepción alternativa que defiende lo que aquí denomino "extraño".

En primer lugar, la justificación misma viene en grados, de modo que dos cuerpos de información acerca del mismo objeto de estudio pueden diferir en cuanto al grado de coherencia que manifiestan. En segundo lugar, los dos cuerpos de información pueden diferir en términos de la cantidad de información que contienen respecto al objeto de estudio. De estas dos formas, el entendimiento puede ser una cuestión de grado, y por ello el entendimiento es diferente del conocimiento y de la verdad.

El entendimiento no es una especie de conocimiento

Las ideas precedentes acerca del entendimiento también preparan el terreno para argumentar que el entendimiento no es un tipo de conocimiento. En primer lugar, obsérvese que el conocimiento también puede ser atribuido en relación con un cuerpo de información: se puede decir tanto que una persona conoce la teoría especial de la relatividad como que la entiende. Hemos dicho que el conocimiento no es un concepto relativo, como lo es el entendimiento, y aquí podríamos usar ese hecho para mostrar que el entendimiento no es una especie de conocimiento. Sin embargo, una conclusión como ésa sería apresurada, pues cuando hablamos del conocimiento de objetos, no es inusual que apelemos al lenguaje de lo relativo para describirlo. Decimos coherentemente: "Él conoce la filosofía de Descartes mucho mejor que yo", de modo que aquí no hay ninguna base para distinguir entre el entendimiento y el conocimiento.

Sin embargo, hay una diferencia interesante entre el entendimiento y el conocimiento de un objeto de estudio. Pienso que estamos más inclinados a intentar explicar el conocimiento de un objeto de estudio en términos del conocimiento de las verdades que versan sobre ese objeto que lo que estamos inclinados a explicar el entendimiento en términos de esas proposiciones individuales. Por lo menos, la atribución de conocimiento de objetos está obviamente relacionada con un tipo más estándar de atribución de conocimiento que relaciona a una persona con una proposición. Tal vez podríamos explicar plenamente el conocimiento de un cuerpo de información en

términos del conocimiento de verdades;[10] por lo menos deberíamos suscribir la afirmación de que conocer un cuerpo de información supone saber una serie de verdades que conforma ese cuerpo de información. De este modo, si el entendimiento es una especie de conocimiento, entonces, entender un cuerpo de información supondrá saber una serie de verdades que componen ese cuerpo de información. Así, tenemos una condición de adecuación para la afirmación de que el entendimiento es una especie de conocimiento, una condición de adecuación que, según argumentaré, es falsa.

Obsérvese que los rasgos cruciales recién discutidos concernientes al entendimiento se fijan en cosas diferentes de lo que es central para el conocimiento. Lo distintivo del entendimiento tiene que ver con la manera en que un individuo combina fragmentos de información en un cuerpo unificado. Esta cuestión no implica que la verdad no sea importante para el entendimiento, pues hemos resaltado ya el carácter fáctico tanto del entendimiento como del conocimiento. Pero, una vez que vamos más allá de esta facticidad, la captación de relaciones entre los elementos de información se muestra como algo central para la naturaleza del entendimiento. En contraste, cuando vamos más allá de la facticidad del conocimiento, los rasgos centrales suponen conexiones no accidentales entre la mente y el mundo. De modo que nuestras primeras miradas a ambos fenómenos sugieren la posibilidad de que la conexión lógica proclamada por la concepción estándar, la concepción de que el entendimiento es una especie de conocimiento, sea incorrecta.

La consideración de casos particulares de entendimiento sugiere lo mismo. Considérese la comprensión histórica que alguien tiene del dominio comanche de las planicies meridionales en América del Norte desde finales del siglo XVII hasta fines del siglo XIX. Supóngase que si se le hiciera a esa per-

[10] Lo que está en juego aquí es la bien conocida cuestión de si la creencia *de re* puede explicarse en términos de la creencia *de dicto*, cuestión sobre la que mucho se ha escrito. La formulación que doy en el texto de la conexión entre el conocimiento de objetos y el conocimiento proposicional está diseñada para evitar ese debate, pues aquella conexión es fundamental para la relación entre el conocimiento y el entendimiento.

sona cualquier pregunta sobre ese tema, respondería correctamente. Asúmase, además, que la persona está respondiendo sirviéndose de información almacenada; no está adivinando o inventando respuestas, sino que está ofreciendo honestamente lo que con seguridad cree que es la verdad. Una habilidad tal es sin duda constitutiva del entendimiento, y la experiencia de preguntar y responder, si se sostuviese por un lapso suficientemente largo, generaría pruebas convincentes de que la persona en cuestión entiende el fenómeno del dominio comanche en las planicies meridionales. Pero ¿tiene conocimiento esa persona? Ordinariamente diríamos que sí; pero no es necesario que sea así, pues, en las teorías usuales del conocimiento, la persona podría haber ofrecido todas esas respuestas sirviéndose de la información que poseía y aún así podría no saber la verdad de sus respuestas debido a que las respuestas podrían haber sido tan sólo accidentalmente verdaderas. Por ejemplo, la mayoría de los libros de historia podrían haber estado equivocados y sólo los libros correctos podrían ser fuentes del entendimiento en cuestión, sin que el sujeto hubiese tenido ninguna razón para preferir las fuentes que consultó en lugar de las que no tomó en cuenta. Un caso así se ajusta al modelo de un tipo estándar de caso que encontramos en la literatura sobre los casos Gettier (en particular, el caso del granero falso), en los que las creencias accidentalmente verdaderas no están justificadas de la manera requerida para que cuenten como conocimiento.

Tales posibilidades pueden llevarnos a cuestionar hasta qué punto sea sabio atribuir entendimiento con base en las respuestas correctas a las preguntas realizadas. Después de todo, responder correctamente la pregunta no *implica* la presencia de entendimiento. Cuando mucho, sólo constituye una muy buena evidencia de ello, una evidencia que puede ser refutada. Podríamos descubrir, por ejemplo, que la persona está adivinando y es afortunada en cada ocasión. Sin embargo, como señalamos previamente, he estipulado que el caso en cuestión es el de una persona que no está adivinando, que está revelando honestamente las convicciones que tiene, los datos que tiene y las conexiones explicativas que ha captado en el interior del extenso cuerpo de información que posee. Es más, su capacidad para responder está contrafácticamente respaldada, tal

como lo he descrito: si se le preguntara cualquier cosa acerca del fenómeno en cuestión, se obtendría una respuesta correcta a partir de la información que posee.

Dados estos parámetros, las reservas para atribuir entendimiento deben hacerse a un lado incluso en los casos en los que no deben hacerse atribuciones de conocimiento, pues el entendimiento no tiene que ver con los aspectos etiológicos que pueden ser cruciales para el conocimiento. Lo distintivo del entendimiento, una vez que hayamos satisfecho el requerimiento de la verdad, es interno a la cognición. Lo que es crucial para el entendimiento es ver o apreciar internamente las relaciones explicativas e inductoras de coherencia que hay en un cuerpo de información. Sin embargo, cuando pensamos en el conocimiento, nuestra atención se dirige inmediatamente hacia otra parte, si es que hemos aprendido la lección de la literatura sobre los casos Gettier: pensamos en la posibilidad de que la creencia sea verdadera fortuitamente o por accidente, de que estemos en lo correcto pero sólo por casualidad. Esto es, nos fijamos en qué otro tipo de conexiones externas hay entre la mente y el mundo, más allá de la concordancia que tiene que haber para que una creencia sea verdadera.

La idea básica aquí es que aunque el conocimiento sea incompatible con cierto tipo de suerte epistémica, el entendimiento no lo es. Al enterarnos de la etiología trastornada de las creencias sobre los comanches, como en el caso aquí imaginado, podríamos decir que una persona tiene creencias verdaderas o incluso creencias verdaderas justificadas, pero no conocimiento, si hemos prestado atención a las lecciones de Gettier. No diríamos, o por lo menos no deberíamos decir, que debido a esos factores el sujeto tiene la suerte de tener el conocimiento que tiene, pues el conocimiento es incompatible con ese tipo de suerte. Sin embargo, no tenemos que decir lo mismo acerca del entendimiento. Si la etiología aquí fuera como fue imaginada, se podría tener la suerte de tener entendimiento del dominio comanche en las planicies meridionales, de modo que ese entendimiento contaría como entendimiento sin ser socavado por el tipo de suerte en cuestión.

Estas observaciones deben contener una advertencia acerca de las lecciones de la literatura sobre los casos Gettier, que

incluyo porque algunos epistemólogos piensan que el conocimiento puede entenderse en términos de la creencia verdadera por sí sola. Ya vimos en un capítulo previo la defensa que Crispin Sartwell hace de dicha concepción y hemos resaltado varias de sus debilidades, de modo que no le prestaré más atención aquí. Sin embargo, hay una versión más interesante de la misma tesis en un artículo reciente de Richard Foley.[11] Foley nos pide que imaginemos a un individuo que responde correctamente cualquier pregunta que le podamos hacer sobre cualquier tema. El individuo no adivina: manifiesta sus verdaderas convicciones. Foley concluye que en un caso así deberíamos conceder que ese individuo sabe mucho más que tú o que yo. Además, Foley afirma que esta conclusión debe concederse aun cuando el individuo en cuestión tenga todas esas creencias verdaderas simplemente por casualidad. Tal vez es un Swampman* que se ha formado en un pantano por la descarga azarosa de un relámpago y que surgió con un bagaje cognitivo en el que ya estaban contenidas todas las creencias verdaderas en cuestión.

Foley usa su ejemplo para mostrar que todas las respuestas estándar al problema Gettier están mal concebidas, pues todas ellas implican que Swampman no tiene conocimiento. Para aquellos tentados por la teoría de Foley, mi argumento contra la idea de que el entendimiento es una especie de conocimiento será sospechoso. Pero pienso que hay una respuesta más aceptable que la de abandonar por completo la tradición Gettier, como lo requiere la teoría de Foley. Mi respuesta a Foley es conceder que hay algo epistémicamente extraordinario acerca del Swampman, pero negar que ese carácter extraordinario tenga que explicarse en términos de conocimiento.[12]

[11] Véanse Sartwell 1991, y Foley 1996.

*La alusión es a un personaje inventado por Donald Davidson en 1987 en su artículo "Knowing One's Own Mind", recogido en su libro *Subjective, Intersubjective, Objective,* Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 15–38. [*N. del T.*]

[12] Vale la pena notar que en la Rutgers Epistemology Conference de 2002, Foley presentó su nueva concepción del conocimiento, pero durante la discusión se retractó de ella. Como respuesta a objeciones del público añadió un requisito más a su teoría: que la persona esté en posición de saber, que no debe estar aislada del mundo de una manera que impida la posibilidad del

Para hacer esa objeción aceptable, necesitamos explicar qué es epistémicamente extraordinario acerca de Swampman, y si distinguimos correctamente entre el conocimiento y el entendimiento, pienso que podemos encontrar tal explicación. Debido a que el entendimiento es por su propia naturaleza totalmente interno —lo que lo constituye es ver y captar información y percatarse de su importancia—, el hecho de que Swampman tenga un rango extraordinario de creencias verdaderas y pueda responder todas las preguntas que le podamos plantear muestra que el entendimiento que posee excede con mucho al nuestro. Es cognitivamente superior a nosotros en este muy importante sentido, aunque puede saber menos de lo que nosotros sabemos.

El valor del entendimiento

Una vez ofrecido este esbozo del entendimiento, ¿podemos explicar su valor de mejor manera que como lo pudimos hacer para el caso del valor del conocimiento? Aquí tenemos que regresar a la noción de justificación subjetiva, el valor de la cual se defendió previamente. La justificación subjetiva aparece cuando las personas forman o sostienen creencias con base en sus propios estándares subjetivos para determinar lo que es falso y lo que es verdadero. Siguen los rastros de la verdad definidos por su propia perspectiva subjetiva del mundo. Como hemos visto, este tipo de justificación es valiosa porque consiste en adoptar medios intencionales para alcanzar la meta de la verdad. Según esta manera de ver las cosas, la justificación es extrínsecamente valiosa en virtud de su relación con la verdad, aunque no sea instrumentalmente valiosa por su relación con la verdad.

Dada la idea anterior, estamos en posición de explicar el valor del entendimiento, concebido como un cuerpo de información en conjunción con la captación de conexiones explicativas concernientes a ese cuerpo de información. Seme-

conocimiento. Desde luego que Foley no utilizaría este lenguaje al dar una explicación completa de su teoría, porque entonces ésta sería circular. Sin embargo, es instructivo notar que ahora reconoce que una explicación del conocimiento solamente en términos de una captación comprehensiva de la verdad es inadecuada.

jante descripción contiene aquellos rasgos que son distintivos de las teorías coherentistas de la justificación sin las desventajas que se le acumulan al coherentismo cuando se aplica al sistema completo de creencias. Aquello distintivo del entendimiento es, en pocas palabras, la coherencia holista dividida en compartimentos, y en la medida en que el coherentismo sea verosímil como una teoría de la justificación, aquí es aún más verosímil gracias a que se asume la división en compartimentos. En particular, la inconsistencia en el interior de un cuerpo de información es incompatible con el entendimiento de ese cuerpo de información.

Aquí podríamos preocuparnos acerca de las teorías que son ellas mismas inconsistentes: por ejemplo, ¿acaso no puede entenderse la teoría intuitiva de los conjuntos aunque sea inconsistente? Hay una diferencia entre entender las afirmaciones de la teoría y el entendimiento que entraña considerar que las afirmaciones de la teoría son verdaderas. Puede entenderse la teoría intuitiva de los conjuntos en el sentido de captar sus axiomas y (algunos de) los teoremas que se siguen de esos axiomas sin suscribir ninguna de las afirmaciones como verdadera. De forma que, en este sentido, pueden entenderse las teorías inconsistentes, porque puede tenerse un entendimiento tal sin tener ninguna creencia inconsistente.

Lo que queda descartado por el carácter fáctico del tipo de entendimiento que interesa en los contextos teóricos es cualquier entendimiento que dependa de la existencia de creencias inconsistentes. Podríamos atribuir honoríficamente entendimiento a personas que sin quererlo tienen ese tipo de creencias, tanto como hablamos honoríficamente del estado actual del conocimiento científico (aunque sepamos que algunas de las cosas que caen bajo ese título son falsas). Tampoco deseo afirmar que no haya un uso legítimo del término "entendimiento" que no sea fáctico, puesto que ya he señalado varios usos del término —como los usos para no comprometerse con la verdad— que no son fácticos. Me inclino a tratar esos casos en términos de características pragmáticas más que semánticas del lenguaje, al igual que quisiera explicar la importancia cognitiva de la discusión sobre el estado actual del conocimiento científico en términos de rasgos que no son semánticos sino

pragmáticos del concepto de conocimiento. Desde esa perspectiva, los logros cognitivos, por más laudables que puedan ser, no constituyen conocimiento real ni entendimiento real sin la presencia de la verdad.

Sin embargo, todavía hay aquí cierto problema, pues es difícil resistir la tesis de que el entendimiento puede ser correctamente atribuido incluso cuando están presentes algunas creencias falsas concernientes al objeto de estudio. Por ejemplo, supóngase que las creencias falsas se refieren a asuntos que son periféricos más que centrales al objeto de estudio en cuestión. Podríamos querer hablar en ese caso de leves imperfecciones en el entendimiento o de un entendimiento ligeramente defectuoso, pero eso es diferente de decir que no hay ningún entendimiento en lo absoluto debido a la presencia de falsedades.

La tesis que defiendo tiene que modificarse ligeramente para dar cabida a esta idea, pero no tiene que ser abandonada del todo. Cuando las falsedades son periféricas, podemos atribuir entendimiento con base en el resto de la información captada que sea verdadera y no contenga falsedades. En un caso tal, las creencias falsas no son parte del entendimiento que la persona tiene, aunque versen sobre el mismo material del cual la persona tiene entendimiento. De modo que, en este caso, el carácter fáctico del entendimiento puede preservarse sin que se tenga que decir que una persona con creencias falsas sobre un tema de estudio no puede tener ningún entendimiento del mismo.

Para el entendimiento es necesario que haya verdad y que existan relaciones explicativas y otras relaciones de coherencia entre las diversas creencias involucradas en la consecución del entendimiento. Aun así, la mera existencia de dichas conexiones no es suficiente, pues hay un requisito psicológico concerniente a las relaciones de coherencia involucradas en el entendimiento; a saber, que la persona en cuestión tiene que captarlas. La manera en que los fragmentos de información encajan entre sí tiene que ser parte de lo que la persona es consciente. Así, obtenemos la siguiente explicación del valor del entendimiento. El elemento distintivo involucrado en él, más allá de la verdad, se entiende mejor en términos de la captación

de relaciones de coherencia. Tales relaciones de coherencia en este contexto contribuyen a la justificación. Esta justificación es subjetiva, debido a que la persona en cuestión tiene que captar los indicios de la verdad en el interior de ese cuerpo de información para poder captar correctamente las relaciones explicativas en el interior de ese cuerpo de información. Sin embargo, dicha justificación no es meramente subjetiva, pues aquello de lo que se es consciente tiene que ser correcto para que se dé el elemento fáctico del entendimiento. Además, haber dominado esas relaciones explicativas es valioso no sólo porque supone el descubrimiento de nuevas verdades, sino también porque encontrar dichas relaciones organiza y sistematiza nuestro pensamiento en torno a un objeto de estudio de una manera que va más allá de la mera adición de más creencias verdaderas o incluso de creencias verdaderas justificadas. Esa organización es pragmáticamente útil porque nos permite razonar partiendo de un elemento de información a otro elemento relacionado, lo cual es útil como base para la acción, en tanto que el pensamiento desorganizado no ofrece dicha base para la inferencia. Asimismo, dichos elementos organizados del pensamiento ofrecen una terminación intrínsecamente satisfactoria del proceso de investigación, que tiene como resultado una sensación o sentimiento de plenitud en nuestra comprensión de cierto objeto de estudio. En suma, entendimiento es valioso porque está constituido por creencias verdaderas subjetivamente justificadas acerca de un cuerpo de información apropiadamente individualizado que es sistematizado y organizado en el proceso en el que se logra el entendimiento, y la creencia verdadera subjetivamente justificada que de esta manera es sistematizada es valiosa.

Conclusión

Hay otro sentido en el que un proyecto epistemológico que se enfoque más en el entendimiento que en el conocimiento tiene ventajas axiológicas. Si recordamos la evaluación que hace William James de nuestros temores cognitivos en términos del temor de ser engañados y el temor de perdernos algo impor-

tante,[13] no será difícil ver cómo el entendimiento es superior al conocimiento a la hora de enfrentar estos temores. Debido a que ambos conceptos tienen un carácter fáctico, ambos son igualmente adecuados para enfrentar nuestro temor a ser engañados, pero no se puede decir lo mismo del temor a perdernos algo importante. Mientras que el conocimiento puede darse de modo fragmentado, el entendimiento requiere una mayor completitud. Así, es imposible perderse algo importante acerca de aquello de lo que se tiene un entendimiento perfecto. Más aún, el concepto de entendimiento relativo rastrea lo que es importante en un cuerpo de información, de modo que si no se captaran elementos significativos dentro de ese cuerpo de información la persona carecería de entendimiento. Es sólo cuando la información es menos importante en el interior de ese cuerpo de información que se nos puede atribuir entendimiento a pesar de esa falla para obtener un entendimiento perfecto.

Este examen del entendimiento es un esbozo más que una teoría completa de la naturaleza del entendimiento. Pero, tan breve como es, forma la base para una respuesta positiva a las cuestiones planteadas en el *Menón* dirigidas al concepto de entendimiento. Nuestra discusión muestra lo suficiente sobre el entendimiento como para permitirnos confiar en que una teoría completa del entendimiento puede exitosamente enfrentar para los dos desiderata una teoría epistemológica buena.* Podemos estar confiados, esto es, en que una teoría completa sobre la naturaleza del entendimiento también nos ofrecerá recursos para dar cuenta de su valor único, y la posesión de este rasgo es otra manera en que el entendimiento es superior al conocimiento.

[*Traducción: Diego Ortiz González; revisión: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

[13] James 1979. [La versión en castellano se incluye en esta antología, pp. 365–390.]

*Se refiere a los desiderata mencionados en la p. 127 relativos a explicar la naturaleza y el valor de los logros cognitivos. [*N. del T.*]

DEL CONOCIMIENTO AL ENTENDIMIENTO*

CATHERINE Z. ELGIN

La ciencia, afirma Spencer (1940, p. 77), es conocimiento organizado. Sin duda, la ciencia es organizada; pero, hablando *ex cathedra*, los epistemólogos deberían negar que sea conocimiento. "Conocimiento" es un término fáctico; una opinión no es conocimiento si no es verdadera. Sin embargo, incluso las mejores teorías científicas no son verdaderas. Aunque la ciencia puede producir algunas creencias verdaderas fiables o justificadas como subproductos, si la mejor ciencia contemporánea es ciencia buena, los resultados principales de la ciencia buena no son conocimiento.

El análisis del término "conocimiento" que genera este incómodo veredicto concuerda con nuestras intuiciones sobre el uso apropiado de ese término. No consideramos que las creencias falsas sean conocimiento, no importa cuán bien fundadas puedan estar. Una vez que descubrimos que una creencia es falsa, dejamos de afirmar que es conocimiento; de modo que deberíamos negar que nuestras mejores teorías científicas expresen conocimiento. No obstante, la ciencia buena entrega un tipo de aproximación valiosa a la naturaleza. La epistemología debería explicar qué hace que la ciencia buena sea cognitivamente buena; debería explicar por qué es correcto decir que en la escuela aprendemos ciencia en lugar de que meramente cambiamos de opinión acerca de asuntos científicos. El enfoque actual de la epistemología sobre el conocimiento, al ser demasiado estrecho, es un obstáculo para esa tarea.

*Título original, "From Knowledge to Understanding", publicado en Stephen Hetherington (comp.), *Epistemology Futures*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 199–215. Se incluye aquí con el permiso de Oxford University Press.

Mi objetivo en este trabajo es mostrar cómo el acento que la epistemología pone en el conocimiento constriñe y distorsiona su ámbito, y a partir de allí comenzar a esbozar una epistemología capaz de dar cuenta de las contribuciones cognitivas de la ciencia. Aunque me concentro en la ciencia, los factores epistemológicos que pongo de relieve también figuran en otras disciplinas; el hecho de que me concentre en la ciencia es sobre todo un paso estratégico. Indudablemente, la ciencia es un gran logro cognitivo, sería en extremo implausible sostener que el estatus epistémico de la ciencia está en entredicho. Además, la ciencia es metodológicamente autorreflexiva, de modo que los factores epistémicamente significativos pueden reconocerse con mayor facilidad en la ciencia que en otras disciplinas. De este modo, la epistemología de la ciencia puede servir como una cuña que permita la entrada a una reconsideración más amplia de la naturaleza y los alcances de los logros cognitivos humanos.

Tal como uso el término, la ciencia buena es aquella que brinda un acceso epistémico a su materia de estudio. Una teoría buena es una teoría avalada por la ciencia buena. Una ambición central de este trabajo es comenzar a caracterizar ese modo de acceso epistémico. Por ahora, lo único necesario es conceder que alguna ciencia es cognitivamente buena, y que los científicos a menudo pueden decir qué ciencia es buena. Aunque ofreceré un esbozo de cómo pienso que la epistemología debe aproximarse a la cuestión, mi propósito principal es argumentar que debe hacerlo, que algo sumamente importante se omite si el modo como entendemos nuestra condición epistémica no da cuenta de las contribuciones de la ciencia.

El conocimiento, tal como la epistemología lo concibe de manera estándar, viene en pedazos discretos. Los objetos del conocimiento son hechos individuales, expresados en proposiciones verdaderas y/o formulados en oraciones declarativas verdaderas. Ana sabe (el hecho de) que el autobús para en la esquina. María sabe (el hecho de) que las fresas maduras son rojas. Se supone que estos pedazos discretos son lo que está justificado o lo que generan y sostienen los mecanismos fiables. Podemos identificar rápidamente los elementos de prueba que apoyan la creencia de Ana, y los mecanismos de percepción

que apoyan la creencia de María, y podemos explicar cómo respaldan las creencias en cuestión. Lo que emerge de aquí es una concepción granular del conocimiento. El conocimiento de un sujeto consiste en granos discretos, cada uno de ellos respaldado por separado. Se acumula más conocimiento al acumular más granos. Goldman (1999) etiqueta como *veritismo* a ese tipo de epistemología centrada en la verdad. Sea o no sea plausible el veritismo para el conocimiento ordinario, sostengo que es claramente inadecuado para la ciencia.

La ciencia es holista. No es un agregado de aseveraciones separadas acerca de hechos e independientemente respaldadas, sino una explicación integrada y sistemáticamente organizada de un dominio. Llamemos teoría a ese tipo de explicación.[1] No hay ninguna posibilidad de verificar una por una las aseveraciones que conforman una teoría, pues la mayoría de ellas carecen de consecuencias contrastables tomadas separadamente. En palabras de Quine (1961, p. 41), las teorías "enfrentan al tribunal de la experiencia sensorial no de manera individual, sino sólo como un cuerpo colectivo". Fuera de una teoría de transmisión del calor, nada podría contar como prueba a favor o en contra de la afirmación de que un proceso es adiabático. Independientemente de una teoría de la evolución, nada podría contar como prueba a favor o en contra de la afirmación de que un comportamiento manifiesta un altruismo recíproco. En conjunto, las oraciones de una teoría tienen implicaciones contrastables; de manera separada no las tienen. Efectivamente, no es siquiera claro que todos los enunciados científicos tengan valores de verdad tomados aisladamente. Si la individuación de los elementos a los que pretenden hacer referencia —una especie, o un retrovirus, por ejemplo— deriva de una teoría, es posible que no haya ningún hecho en cuanto a si esos enunciados son o no verdaderos independientemente de la teoría.

Un holismo tal podría parecer epistemológicamente inocuo. Una manera de darle cabida podría ser tomar el grueso de la teoría como "conocimiento de fondo" y después preguntar si,

[1] Por simplicidad, en la presentación llamo "teorías" a las unidades de la ciencia. De acuerdo con esta concepción, los modelos son teorías o son partes de teorías, no son independientes de ellas.

en conjunción con observaciones empíricas, ofrece bases suficientes para sustentar una afirmación en particular. Dada la teoría y las observaciones empíricas, ¿este modo de compartir alimento manifiesta un altruismo recíproco? Aunque esto revela si una teoría respalda una afirmación, simplemente no resuelve nuestro problema, pues el supuesto de que el "conocimiento de fondo" es conocimiento genuino no puede sostenerse. No hay ninguna explicación viable que no sea holista de cómo las oraciones individuales de la teoría que sirven como fondo podrían haber obtenido el respaldo que necesitan para calificar como conocimiento. Las teorías científicas no son granulares a la manera en que la epistemología considera que es el conocimiento.

Otra estrategia, tal vez más prometedora, es tomar el holismo al pie de la letra. Las oraciones simples que conforman una teoría no pueden ser justificadas de forma separada. Los elementos de prueba siempre se relacionan con la teoría vista como un todo; de modo que los elementos de prueba para afirmar que un proceso dado es adiabático son una prueba para la teoría completa de la transferencia del calor, la cual también se somete a prueba junto con aquella afirmación. En principio, esto no es epistemológicamente problemático. La opinión de que el conocimiento es proposicional no dice nada acerca de la extensión de las proposiciones que constituyen el conocimiento. Podemos darle cabida al holismo científico considerando una teoría como una conjunción de las proposiciones que la componen y diciendo que las pruebas son relevantes para la verdad o falsedad de esa larga conjunción. Si la conjunción es verdadera, es creída y está justificada o es fiablemente producida, constituye conocimiento.

Éste puede ser el mejor esquema del *conocimiento* científico que posiblemente tendremos. Pero arroja muy poca luz sobre el valor cognitivo de la ciencia, pues sus requisitos rara vez se cumplen. En particular, el requisito de la verdad rara vez se cumple. Como se hará patente, las teorías contienen oraciones que ni siquiera pretenden ser verdaderas; sin embargo, por ahora esta complicación será ignorada. Aún así hay un problema, pues incluso las mejores teorías científicas se enfrentan con anomalías; implican consecuencias que las pruebas no con-

firman. Puesto que una conjunción es falsa si alguno de sus conyuntos lo es, y si una teoría científica es una conjunción, entonces, una anomalía, que es un caso que la falsifica, actúa decisivamente en contra de la teoría que la generó. Dado que una teoría que genera una anomalía es falsa, sus resultados cognitivos no constituyen conocimiento.

Tal vez podemos evadir este predicamento. Caracterizar una teoría como una conjunción parece ofrecer alguna esperanza para la tarea de aislar las anomalías y de separar sus efectos.[2] Todo lo que necesitamos hacer es identificar los conyuntos problemáticos y eliminarlos. Considérese la siguiente conjunción:

(1) (a) Rosa está en Chicago & (b) Juan está en Nueva York.

Si Rosa en realidad está en Detroit, (1) será falsa, aunque Juan esté en Nueva York. Si carecemos de pruebas adecuadas de que Rosa está en Chicago, (1) no estará justificada, aunque tengamos abundantes pruebas de que Juan está en Nueva York. Si es sospechosa nuestra fuente de información acerca del paradero de Rosa, (1) será el producto de un mecanismo de formación de creencias que no es fiable, aunque sea impecable la fuente de información del paradero de Juan. Entonces (1) no es algo que estemos en posición de saber. Aun así, podemos anular (a) y quedarnos con

(b) Juan está en Nueva York,

que es verdadera, está justificada y certificada por un informante de fiar. Dado que ni (a) ni las pruebas a favor de (a) le otorgan apoyo alguno a (b), la solidez de (b) no se ve socavada por la eliminación de (a). Según las explicaciones estándar del conocimiento, estamos en posición de saber (b). Si los componentes de una teoría científica estuvieran relacionados el uno con el otro tan libremente como (a) y (b) lo están en (1), simplemente podríamos anular o eliminar las oraciones anómalas y quedarnos con las creencias verdaderas justificadas que se derivan de fuentes fiables, cosas que pueden constituir conocimiento.

[2] Esta maniobra ha de modelarse según el "sistema dóxico correcto", tal como éste se entiende en la epistemología de Lehrer 1974.

Sin embargo, los componentes de una teoría carecen de la independencia requerida. Una teoría es un tapiz apretadamente entretejido de compromisos que se apoyan entre sí. Si simplemente sacáramos las oraciones anómalas quedaría un tapiz apolillado que ni siquiera se podría sostener por sí solo. Antes de Einstein, los físicos idearon una serie de modificaciones de sus teorías cada vez más drásticas para acomodar las perturbaciones de la órbita de Mercurio. Pero incluso llegados a la más álgida desesperación, no sugirieron simplemente insertar una excepción en su teoría. Aunque "Todos los planetas, excepto Mercurio, tienen órbitas elípticas" es aparentemente verdadero, está justificado y es creído, tira con tanta fuerza en contra del ideal de sistematicidad que los científicos nunca pensaron incorporarlo a la astronomía. Poner temporalmente las anomalías entre paréntesis puede ser una táctica buena en el desarrollo de teorías, pero simplemente descartarlas poniéndolas como excepciones no lo es. La razón no es meramente estética. Una anomalía podría ser nada más que una irritación fastidiosa proveniente de una interferencia que no fue detectada, pero que en última instancia es insignificante; pero también podría ser, como en el caso de la perturbación de la órbita de Mercurio, que sea sintomático de una sutil pero importante mala comprensión de los fenómenos. La ciencia perdería información potencialmente valiosa si simplemente descartara sus anomalías colocándolas como excepciones que no es necesario explicar. No hay entonces ninguna esperanza en extraer simplemente las oraciones anómalas sin socavar el apoyo epistémico para el resto de la teoría. Más que en la oración individual, es en la teoría como unidad en la que es necesario enfocarse.

Estas cuestiones son bien conocidas y no son controvertidas, pero sus consecuencias epistemológicas son dignas de ser señaladas. Una teoría puede ser interpretada como la conjunción de oraciones que aparecen en ella. Pero la ciencia no tiene como resultado un conocimiento expresado en esas conjunciones, pues la conjunción de oraciones que constituyen una teoría buena puede ser falsa. El hecho de no contar con una verificación que vaya oración por oración desacredita la idea de que la ciencia nos entregue un conocimiento de cada

oración que compone una teoría. La desesperanza de eliminar selectivamente falsedades e implicaciones falsas de una teoría debilita la verosimilitud de afirmar que el conocimiento científico sea lo que subsiste cuando las falsedades de una teoría han sido suprimidas. El conocimiento exige la verdad, y no parece haber ningún medio viable de hacer que las teorías científicas buenas resulten ser verdaderas. De modo que el conocimiento no es la condición cognitiva que de manera estándar la ciencia buena engendra. Parece que estamos forzados a admitir que las explicaciones científicas que contienen falsedades, aún así, constituyen logros cognitivos. Si esto es así, el conocimiento no es la magnitud epistémica en la que debemos concentrarnos si queremos entender la contribución cognitiva de la ciencia.

La mayor parte de la ciencia buena no llega a satisfacer los requisitos para el conocimiento. Pero el problema no consiste solamente en que la ciencia buena no satisfaga esos requerimientos, sino en que ambos conceptos no concuerdan entre sí, pues el mero conocimiento tampoco satisface los requerimientos de la ciencia buena. La ciencia busca, y a menudo ofrece, un entendimiento unificado, integrado y basado en pruebas de una gama de fenómenos. Una lista, incluso aunque fuese extensa, de creencias verdaderas justificadas o generadas fiablemente acerca de esos fenómenos no constituiría entendimiento científico de ellos. El veritismo, al concentrarse en la verdad, ignora una multitud de factores que integran la ciencia. Estos factores no pueden ser descartados como si fuesen sólo valiosos instrumental o prácticamente. Son vitales para las contribuciones cognitivas que la ciencia hace. La ciencia se distancia de lo que ocurre naturalmente; selecciona, idea y manipula tanto sus datos como las representaciones que tiene de ellos con la finalidad de alcanzar el entendimiento sistemático que busca. Su relación con el fenómeno es más indirecta y complicada de lo que el hombre ordinario puede pensar. Al evaluar una teoría, no deberíamos preguntar "¿Expresa conocimiento?", más bien deberíamos preguntar "¿Comunica un entendimiento del fenómeno? ¿Es una buena manera de representar o de pensar acerca de un área si nuestra meta es entender qué es lo que sucede en esa área?"

La representación depende de la categorización, de la división de un ámbito en individuos y clases. Los miembros de cualquier colección, tan heterogénea como sea, son similares (o disímiles) entre sí de una infinidad de modos; de manera que al buscar conformar una taxonomía, no podemos esperar invocar una similitud global. Ni tampoco es siempre sabio agrupar a los elementos con base en similitudes precientíficamente sobresalientes. Diferentes enfermedades, como la meningitis viral y la bacteriana, a menudo manifiestan los mismos síntomas, y una misma enfermedad, como la tuberculosis, puede manifestarse a través de diferentes cúmulos de síntomas. Una ciencia requiere una taxonomía o esquema de categorías que clasifique los elementos de su campo de manera que promueva sus intereses cognitivos —el descubrimiento de mecanismos causales, las unidades funcionales, patrones extendidos, regularidades subyacentes o comprehensivas, y otros más—. Es común que la ciencia revele que cosas que son superficialmente similares son profundamente diferentes, y que cosas que son superficialmente diferentes son profundamente similares. Sin un sistema adecuado de categorías, las similitudes y las diferencias importantes pasarían desapercibidas.

La escala es crítica. Como muestra el examen que hace Nancy Cartwright de la paradoja de Simpson, los factores que son sobresalientes o importantes en un nivel de generalidad pueden no serlo en otro.

> El posgrado en Berkeley fue acusado de discriminar a las mujeres [...]. La acusación apareció a raíz de considerar ciertas probabilidades: la probabilidad de ser aceptado era mucho más alta para los hombres que para las mujeres. Sin embargo, Bickel, Hammel y O'Connell observaron los datos con mayor cuidado y descubrieron que esto ya no era así si dividían el cálculo por departamento. En la mayoría de los ochenta y cinco departamentos, la probabilidad de admisión para las mujeres era más o menos la misma que para los hombres, y en algunos incluso mayor para las mujeres que para los hombres [...]; las mujeres solían solicitar admisión en departamentos con tasas muy altas de rechazo, de modo que, tomando departamento por departamento, las mujeres eran admitidas en alrededor de la misma proporción que los hombres,

> aunque tomando toda la universidad se admitían, proporcionalmente, considerablemente menos mujeres.[3]

Las tasas de admisión calculadas departamento por departamento muestran un mismo patrón; las tasas globales muestran otro. El asunto es general. A diferentes escalas, los mismos datos manifiestan patrones diferentes. No es inusual en biología que grupos dentro de una población manifiesten un patrón y la población en general revele otro. Cada patrón está realmente ejemplificado, pero para entender qué es los que ocurre en un ámbito se necesita saber qué patrón es relevante.

Tanto la categorización como la escala suponen selección. La cuestión es en qué factores enfocarse. El problema es que hay demasiados hechos epistémicamente accesibles acerca de un ámbito o campo. Para obtener cualquier tipo de entendimiento sistemático se necesita un filtro. La ciencia tiene que seleccionar, organizar y regimentar los hechos que generan dicho entendimiento. Necesita criterios de selección, organización y control. El veritismo no los ofrece.

Dichos criterios están lejos de ser arbitrarios. Es posible equivocarse acerca de ellos. Si elegimos la escala incorrecta, nos perderemos de patrones importantes: decidimos incorrectamente si Berkeley discrimina o no discrimina; concluimos incorrectamente si un rasgo genérico está o no está extendido en una especie. Si trazamos la línea incorrectamente, similitudes y diferencias importantes nos pasan desapercibidas: concluimos incorrectamente que los conejos y las liebres son o no son el mismo tipo de animal. En tales casos, no logramos comprender el fenómeno, aunque nuestra explicación esté compuesta únicamente de creencias verdaderas justificadas.

La ciencia premia la claridad. Favorece las categorías agudamente diferenciadas cuyos miembros pueden distinguirse fácilmente. Una razón es que la ciencia es una empresa de colaboración fundada en compromisos compartidos. Debido a que las investigaciones actuales se basan en descubrimientos previos, es imperativo que los científicos estén de acuerdo sobre lo que ha sido establecido y la firmeza con que se ha establecido.

[3] Cartwright 1983, p. 37. Ella cita a Bickel, Hammel y O'Connell 1977.

La claridad y la definición fomentan el acuerdo intersubjetivo y los resultados repetibles. La repetición requiere la definición. A menos de que sea posible decir cuál es el resultado de una determinada investigación, es imposible decir si una segunda investigación conduce al mismo resultado o a uno diferente, si conduce a un resultado que sea sostenible conjuntamente con el anterior [*cotenable*] o a uno que no lo sea. La vaguedad es indeseable en este caso, puesto que en la penumbra de la vaguedad puede haber desacuerdos insolubles acerca de qué situación ocurre.

El requisito de claridad y determinación puede alcanzarse en ocasiones arbitrariamente. Eliminamos la vaguedad al estipular dónde se trazarán las líneas definidas; pero incluso si las líneas son definidas, los casos particulares pueden ser problemáticos. El criterio definido para distinguir los mamíferos de las aves puede dejarnos desconcertados o insatisfechos a la hora de clasificar al ornitorrinco. Algunas veces, el establecimiento de categorías familiares no ofrece una partición del campo de estudio adecuada para los propósitos científicos: o bien las líneas divisorias parecen arbitrarias, o bien no agrupan los elementos de maneras en que se revelen las regularidades o patrones que la ciencia busca. "Peso", por ejemplo, es una categoría familiar y cuyo uso es fácilmente regulable. Sin embargo, es de un interés relativamente limitado para la ciencia, pues es una función de la gravedad, que varía. "Masa", aunque menos familiar, es una categoría más útil, pues permanece constante en las diferentes variaciones de gravedad. Donde la gravedad es constante, puede ser que el uso del peso como magnitud sea aceptable; donde las diferencias de gravedad son significativas, la ciencia hace mejor en medir en términos de la masa. En la medida en que la sistematicidad tiene un valor, ésta es una razón para favorecer la masa por encima del peso en términos generales. Una cuestión crítica, entonces, es qué modos de representación promueven la realización de los objetivos científicos. Los fenómenos no dictan sus propias descripciones. Necesitamos decidir en qué unidades deben ser medidos y en qué términos deben ser descritos.

Más que caracterizar a los elementos familiares en términos familiares, la ciencia a menudo interpreta sus fenómenos como

complejos de factores identificables, aunque éstos no resulten familiares. Frecuentemente a los factores no se les asigna igual importancia; algunos se consideran centrales y otros periféricos. Los líquidos que caen del cielo, que corren por los riachuelos, que se encuentran en los lagos contienen una variedad de químicos, minerales y material orgánico. Aun así, llamamos a estos líquidos "agua", señalando, cuando es necesario, que también hay ingredientes químicos, minerales y biológicos. De forma contundente, llamamos a esos ingredientes "impurezas". El H_2O está tomado, entonces, como el punto central, y los otros componentes como periféricos. La mayor parte del líquido que llamamos "agua" no consiste únicamente de H_2O. Para obtener muestras puras de la sustancia central se necesita filtrar las impurezas. La justificación para llamar a esos líquidos "agua" e identificar al agua con el H_2O no es que sea fidedigno, sino que es fructífero hacerlo así. Nuestros propósitos científicos quedan satisfechos con esta caracterización. Algunas veces, los efectos de las impurezas son despreciables, de modo que podemos considerar el líquido que normalmente circula como si fuese H_2O; en otros casos no son despreciables. Sin embargo, aún ahí, el H_2O sirve como un mínimo común denominador. Comparamos las muestras divergentes en términos de cuán alejadas estén y de cómo difieran del "agua pura", esto es, del H_2O. No hay nada deshonesto en usar una descripción que se centre en el H_2O; pero sería igualmente acertado simplemente describir de forma más completa el líquido que hay en el barril de lluvia, en el lago y en el río. En lugar de caracterizarlos como agua impura, podríamos simplemente ofrecer el perfil químico, biológico y mineral del líquido de Walden Pond, del líquido en el río Charles y del líquido que cayó durante la tormenta de hoy. Aunque estas últimas descripciones serían exactas, enmascararían el núcleo común. Tratar las tres muestras como casos de una sola sustancia que difieren entre sí sólo en cuanto a sus impurezas resalta los rasgos que comparten estas tres muestras, y al ver qué es lo que comparten podemos comenzar a investigar sus diferencias. ¿Por qué las impurezas de una muestra, por ejemplo, del agua del Walden Pond, son tan diferentes de las impurezas de la otra, el agua del río Charles?

Este patrón es común. Los astrónomos describen los movimientos de los planetas en términos de las órbitas geométricas regulares con perturbaciones; los lingüistas describen el comportamiento verbal como una competencia basada en reglas revestida con errores de ejecución; los ingenieros describen el resultado que produce un sensor como una combinación de señal y ruido. En todos estos casos el concepto central sirve como punto de referencia; lo que ocurre en el dominio se entiende por referencia al núcleo y en términos de la desviación de él.

Aunque estos ejemplos exhiban la misma configuración conceptual, las diferencias entre ellos son significativas. Donde se trata de señal y ruido, sólo el elemento central, la señal, es importante. Es a menudo posible y deseable agudizar la definición de la señal y eliminar o reducir los efectos del ruido. Refinamos nuestros aparatos de medición o nuestras técnicas estadísticas para eliminar el ruido y destacar los rasgos centrales. En aquellos casos en los que el ruido no se puede eliminar, simplemente se ignora. Lo que cuenta como señal y lo que cuenta como ruido varía dependiendo de los intereses. De manera ordinaria, cuando alguien responde preguntas, el contenido de sus respuestas es la señal; pero en algunos experimentos psicológicos, el contenido es el mero ruido, la señal es el tiempo de reacción. Los psicólogos quieren establecer no lo que un sujeto responde, sino cuánto tiempo le toma responder, pues el tiempo de reacción constituye una prueba de los procesos psicológicos y neurológicos. La elección de lo que ha de considerarse el elemento central es, por lo tanto, relativa al propósito.

No siempre podemos ignorar las complicaciones. Si queremos entender la adquisición de lenguaje, no podemos simplemente pasar por alto los errores de ejecución; necesitamos ver si afectan o cómo afectan lo que se aprende. Si queremos mandar una exploración a Marte, no podemos simplemente ignorar que la órbita del planeta no es perfectamente elíptica; tenemos que darle cabida en nuestros cálculos. En tales casos, utilizamos un esquema y un modelo de corrección. Comenzamos con el concepto de lo que consideramos central e introducimos elaboraciones para alcanzar el tipo y el nivel de precisión que requerimos.

Todos estos casos suponen hacer más eficiente y simple el núcleo y minimizar o colocar las complejidades sólo como complementarias. Algunas veces, como en el modelo de la señal y el ruido, las complejidades se hacen a un lado permanentemente. Depuramos la señal eliminando la estática tanto como nos sea posible; no tenemos ninguna razón para reintroducir la estática que hemos quitado. En otros casos, cuando el modelo de esquema y corrección es apropiado, las complejidades pueden hacerse a un lado sólo temporalmente; puede ser que se necesite reintroducirlas en una etapa ulterior.

Los puntos focales se definen fácilmente. La elección entre ellos se basa en la utilidad, no sólo en la precisión. Tres puntos que Dennett describe ilustran esto: el centro de gravedad es "el punto en el cual todo el peso de un cuerpo se puede considerar que actúa, si el cuerpo está situado en un campo gravitacional uniforme" (*Oxford Dictionary of Science* 1999, p. 141). El centro de la población de Estados Unidos es "el punto matemático en la intersección de las dos líneas tales que hay tantos habitantes en el sur como los hay en el norte de la latitud y tantos habitantes en el este como los hay en el oeste de la longitud" (Dennett 1991, p. 28). El centro de los calcetines perdidos de Dennet es "el centro de la esfera más pequeña que puede dibujarse alrededor de la totalidad de calcetines" que Dennett ha perdido (*ibid.*). Los tres puntos están bien definidos. Cada uno es tan real como cualquiera de los otros. Si los puntos son reales, entonces existen los tres; si los puntos no son reales, entonces ninguno de los tres existe. Si los puntos están construidos por una definición estipulativa, entonces los tres puntos son de igual forma construcciones. Sea el que sea su estatus ontológico, todos son aparatos de representación. Representamos porciones de la realidad en términos de ellos. Aun así, difícilmente se encuentran en un mismo nivel.

La gravedad es una fuerza fundamental cuyos efectos son uniformes, están gobernados por una ley y son ubicuos. A menudo es más simple, tanto conceptual como computacionalmente, representar un cuerpo extenso como un punto de masa localizado en el centro de gravedad del cuerpo, y calcular, predecir y explicar los efectos gravitacionales de y en el cuerpo como si fuera un punto de masa localizado en el centro de gra-

vedad. El centro de gravedad es un dispositivo manifiestamente útil de representación.

El centro de calcetines perdidos de Dennett es intrascendente. No tiene que ver con cuestiones importantes, aun cuando uno esté interesado en la propensión que Dennett tiene a perder calcetines. Posiblemente un biógrafo o un psicólogo podrían tener interés en la distribución de sus calcetines perdidos; pero carece de toda importancia dónde se ubique exactamente el punto central de la totalidad de sus calcetines perdidos. El centro de calcetines perdidos de Dennett es un punto bien definido pero completamente trivial.

El centro de la población de Estados Unidos es un caso intermedio. Cambia a lo largo del tiempo y sus cambios manifiestan tanto fluctuaciones a corto plazo como tendencias a largo plazo. Varía día a día, e incluso minuto a minuto, en la medida en que se mueve, cruzando las líneas importantes, unas veces en un sentido y otras en otro. Las fluctuaciones no son importantes, pero a través de las fluctuaciones podemos distinguir una tendencia. Si vemos el cambio del centro de la población, no día a día sino por décadas, vemos que la población de Estados Unidos se ha desplazado hacia el oeste. Éste es un cambio demográfico importante; tiene relación con otra información sociológica y forma parte de una comprensión más amplia de la sociedad estadounidense. De modo que el centro de la población no es, como el centro de los calcetines perdidos de Dennett, un punto inútil. Aunque tal vez no es tan útil como podría serlo. Para distinguir la tendencia demográfica, necesitamos pasar por alto el ruido generado por las fluctuaciones a menor escala. Podría ser mejor si concibiésemos un dispositivo diferente de representación. Más que una medida instantánea, tal vez deberíamos concentrarnos en periodos más largos de tiempo. La representación podría seguir tomando la forma de un punto, pero no representaría una posición en un instante. Fácilmente podríamos concebir un mejor foco.

Es crucial que lo que ha de considerarse central no necesite encontrarse de forma natural. Los procesos de laboratorio pueden necesitar conseguir una muestra refinada y pura de una sustancia central como el H_2O. Los procesos de cálculo demográfico pueden necesitar ordenar los puntos de población que

mejor muestren las tendencias demográficas importantes. Las lecturas de un sensor están sujetas a análisis estadísticos para sintetizar la información que se busca. También en otros casos el procesamiento conceptual es necesario. Para entender errores gramaticales puede ser útil someter una emisión a un tipo de análisis de factores conceptuales, interpretándola como si consistiera en reglas gramaticales invariables a las que se sobreponen aplicaciones idiosincrásicas. El foco de la representación puede ser considerablemente distante del fenómeno completo con el que se relaciona.

Construimos dispositivos de representación para ciertos propósitos y podemos reconstruirlos tanto para que sirvan de mejor forma a los propósitos originales, como para que sirvan a propósitos que formamos subsecuentemente. Podemos modificar el alcance, la escala y el contenido de nuestras representaciones para mejorar su capacidad de promover nuestras metas cognitivas en evolución. En tales cuestiones existen circuitos de retroalimentación. En cuanto llegamos a entender más acerca de un dominio perfeccionamos nuestras concepciones sobre qué clases son importantes, en qué nivel de generalidad deben ser investigadas y en qué términos deben ser representadas.

Los ecólogos que toman las muestras de agua de Walden Pond ordinariamente no sólo extraerán un frasco de agua de cualquier lugar conveniente de la laguna. Considerarán dónde el líquido es más representativo del agua de la laguna, o qué muestra es más probable que manifieste los rasgos que buscan estudiar. Si buscan una muestra representativa, no la tomarán de la boca de la corriente que alimenta la laguna, ni de la orilla al lado de la playa pública, ni del área que colinda con el campo de golf que está muy fertilizado. Podrían tomar su muestra de la mitad de la laguna. O podrían tomar muestras diferentes de áreas diferentes o bien mezclarlas físicamente o generar un perfil compuesto con base en ellas. Su muestreo se guiaría por una comprensión de dónde en la laguna es más probable que estén presentes los rasgos que quieren estudiar. Esto significa que aunque el agua en la muestra se encuentre de manera natural, la recolección de datos se lleva a cabo por medio de un entendimiento del dominio, la manera en que se caracteriza apropiadamente y la manera en que es investigada

apropiadamente. Todo esto entra en la determinación de qué es lo que hace que una muestra sea representativa.

Una muestra no es solamente un caso particular, es un caso que revela cosas, ejemplifica, destaca, manifiesta o expresa los rasgos o propiedades de aquello de lo que es una muestra. Ninguna muestra sirve como ejemplo de todos sus rasgos. La ejemplificación es selectiva. La muestra tomada de Walden Pond (a) está a más de 1000 kilómetros de distancia del Partenón, (b) ha sido tomada por un estudiante zurdo de posgrado, (c) ha sido obtenida el segundo martes del mes. También (d) contiene H_2O, (e) contiene bacteria *Escherichia coli*; (f) tiene un pH de 5.8. En un contexto científico adecuado, bien podría ejemplificar tanto (d), como (e), como (f), o ninguno de ellos. Aunque es un caso de (a), (b) y (c), no es probable que los ejemplifique en un contexto científico normal.

Una muestra, entonces, es un símbolo que refiere a algunas de las propiedades que ejemplifica (Goodman 1968; Elgin 1996). Por consiguiente, ofrece una medida del acceso epistémico a esas propiedades. El acceso epistémico puede ser mejor o peor. Una razón para hacer un muestreo cuidadoso es asegurar que la muestra tenga las propiedades de interés; otra es obtener una muestra que ofrezca fácil acceso epistémico a ellas. Algunos factores se encuentran sólo en cantidades mínimas en el agua de la laguna, de modo que aunque un litro de agua extraída de la laguna los ejemplifique, aun así pueden ser difíciles de detectar. Más aún, una muestra tal puede incluir factores de confusión que, aunque no estén ejemplificados y (para los propósitos en curso) sean irrelevantes, impidan el acceso epistémico a las propiedades ejemplificadas. Entonces, en lugar de trabajar con muestras sacadas directamente de la naturaleza, los científicos a menudo procesan las muestras para amplificar los rasgos de interés y/o para desaparecer los factores de confusión. En el laboratorio, la muestra de agua atraviesa un proceso de purificación para deshacerse del material indeseado. Lo que resulta es una muestra pura en la que los rasgos de interés sobresalen. Los científicos después experimentan con esa muestra, e idean explicaciones y predicciones con base en su comportamiento. Aunque el espécimen de laboratorio no es encontrado de manera natural en la forma en la que sir-

ve para experimentación, los experimentos no son una farsa, pues los rasgos que el espécimen ejemplifica sí se encuentran de modo natural. La divergencia entre el espécimen de laboratorio y la naturaleza en cuanto a los rasgos ejemplificados es desdeñable; su divergencia en otros respectos es irrelevante.

Diferentes tipos de muestra son apropiados para diferentes experimentos. Los científicos podrían experimentar en una muestra de una sustancia elegida al azar, una muestra elegida para ciertos propósitos, o una muestra purificada. En todos estos casos, la meta es entender la naturaleza. Un experimento está diseñado para revelar algo directamente de la muestra, que puede ser proyectado sobre el fenómeno natural con el que se relaciona. La manera de proyectar del laboratorio al mundo depende del tipo de la muestra usada y de los supuestos operativos acerca de cómo se relaciona con el fenómeno cuyos rasgos está ejemplificando. La extrapolación no siempre es sencilla; puede requerirse bastante interpretación para realizar la proyección.

Para determinar si una sustancia *S* es cancerígena, los investigadores colocan ratones genéticamente idénticos en ambientes prácticamente idénticos, exponiendo a la mitad a dosis masivas de *S* y no exponiendo a la otra mitad a la sustancia. El bagaje genético común y la identidad entre ambos ambientes neutraliza la vasta colección de factores genéticos y ambientales que se cree que influyen de manera estándar en la incidencia del cáncer. Por medio del control de los aspectos genéticos y la mayor parte de los aspectos ambientales, los científicos aseguran que estos factores, aunque estén presentes en el caso de los ratones, no sean los factores que están siendo ejemplificados. Ordenan las cosas de una manera tal que la exposición o falta de exposición a *S* es el único rasgo ambiental ejemplificado, con lo que le permiten al experimento establecer los efectos de *S*. El uso de ratones está fundado en el supuesto de que, en los aspectos relevantes, los ratones no son diferentes de los humanos. Dado este supuesto, el experimento se interpreta como algo que ejemplifica *el efecto sobre los mamíferos*, no sólo en los ratones. Los ratones se exponen a dosis masivas de *S*, bajo el supuesto de que el efecto de una gran cantidad de *S* en mamíferos pequeños a lo largo de un período corto

refleja el efecto de cantidades pequeñas de *S* en los mamíferos más grandes en el transcurso de un periodo más largo de tiempo. De modo que el experimento se interpreta como si ejemplificara *el efecto de S* más que el efecto de dosis altas de *S*. Claro que para hacer su contribución cognitiva el experimento tiene que ser interpretado apropiadamente. Si tomásemos la situación experimental como una réplica de la vida salvaje, estaríamos cometiendo un error craso. Pero si los supuestos de fondo son adecuados, entonces entenderemos las maneras en que el experimento es representativo o no de la naturaleza, esto es, entenderemos qué aspectos del experimento la simbolizan y de qué manera lo hacen. Eso hace posible que el experimento ofrezca una comprensión del efecto de *S* en los mamíferos.

El experimento es muy artificial: incluso los ratones son artefactos, al haber sido engendrados con el cometido de que tuvieran cierta estructura genética; la exposición es a una dosis de *S* mucho más alta de la que encontraríamos en la naturaleza; el ambiente está rígidamente controlado para eliminar una gran variedad de factores que normalmente afectan la salud de los ratones. El experimento elimina algunos aspectos ordinarios de la vida de un ratón, tales como las amenazas a su vida y a su integridad física que representan los depredadores. Nulifica los efectos causados por otros, tales como la diversidad genética de los miembros de una población salvaje de ratones. Exagera otros aspectos, exponiendo a los ratones a dosis mucho más altas de *S* que aquellas a las que estarían expuestos naturalmente. Más que hacer que el experimento no sea representativo, estas divergencias en relación con la naturaleza hacen posible que el experimento revele aspectos de la naturaleza que usualmente se encuentran eclipsados. Se deshacen de los rasgos que confunden y destacan los importantes de modo que sobresalgan los efectos de *S* sobre los mamíferos.

La ciencia se distancia aún más de los fenómenos cuando recurre a modelos, idealizaciones y experimentos mentales. Los modelos científicos son representaciones esquemáticas que destacan ciertas características importantes mientras que prescinden de complicaciones irrelevantes. Pueden ser relativamente austeros y puede ser que ignoren ciertos rasgos muy puntuales del fenómeno que les concierne. Pueden ser carica-

turas que exageran rasgos para sacar a la luz ciertas consecuencias sutiles pero importantes (Gibbard y Varian 1978). Pueden ser radicalmente incompletos y representar sólo aspectos selectos de los fenómenos (Nersessian 1993). Estricta y literalmente, no describen nada en el mundo. Por ejemplo, aunque las transacciones financieras son complejos de comportamientos racionales e irracionales, la economía concibe y hace uso de modelos que separan todos los factores que se consideran irracionales, sin importar cuán grande sea el papel que desempeñan en las transacciones reales. Dichos modelos no ofrecerían una representación precisa de las transacciones reales, pero no por ello serían defectuosos. Operan bajo el supuesto de que, para ciertos propósitos, la irracionalidad puede ignorarse sin perjuicio.

Interpretados literalmente, los modelos pueden describir casos ideales que no suceden, y tal vez no puedan suceder en la naturaleza. El gas ideal es un modelo que representa las moléculas de gas como si fueran perfectamente elásticas, esferas sin dimensión que no manifiestan atracción mutua. No hay, y no podría haber, unas moléculas así. Pero el modelo captura la interdependiencia de la temperatura, la presión y el volumen que es crucial para entender el comportamiento de los gases reales. Las explicaciones que invocasen el gas ideal serían epistémicamente inaceptables si se requiriera una fidelidad ciega a la verdad. Puesto que las moléculas de helio sí tienen dimensión, y no son indiferentes entre sí ni son esferas elásticas, una explicación que las representara como si fueran así sería falsa. Pero, por lo menos si la explicación versa sobre el comportamiento del helio en circunstancias donde puede ignorarse la divergencia de la ley del gas ideal (en términos generales, cuando la temperatura es alta y la presión es baja), los científicos tienden a tratarla como si no tuviera excepciones, pues en esas circunstancias, los efectos de la fricción, la atracción y el tamaño molecular no importan. Los modelos del crecimiento económico representan la tasa de ganancia como si fuera constante. De hecho, no lo es; factores que no son económicos, como las epidemias, la corrupción y el descontento político, interfieren. Pero al poner entre paréntesis dichas complicaciones, los modelos económicos captan rasgos que son comunes

a un cúmulo de situaciones aparentemente dispares. Aunque las situaciones en toda su complejidad parecen muy distintas la una de la otra, el modelo presenta un núcleo común y permite a los economistas explicar (parcialmente) comportamientos aparentemente dispares en términos de ese núcleo. Así, las representaciones que son inexactas y que se sabe que lo son ofrecen una comprensión del fenómeno del que tratan de ocuparse.

Los experimentos mentales son representaciones imaginativas diseñadas para revelar qué pasaría si ciertas condiciones se cumplieran. No son experimentos reales, y en ocasiones tampoco posibles. Sin embargo, ofrecen un entendimiento de los fenómenos de que se ocupan. Al considerar la experiencia de una persona subiendo en un ascensor con y sin la presencia de un campo gravitacional, Einstein muestra la equivalencia entre la masa gravitacional y la inercial. Al considerar cómo caería un cuerpo ligero atado a un cuerpo pesado, Galileo desacredita la teoría aristotélica del movimiento y al mismo tiempo descubre que la velocidad con la que los objetos caen en el vacío es independiente de su peso. En otros casos, los experimentos mentales dan cuerpo a las teorías al revelar qué pasaría en el límite. Al considerar cómo se comportarían las corrientes eléctricas en metales enfriados hasta un cero absoluto, una simulación en computadora da como resultado la comprensión de la superconducción. La efectividad de un experimento mental no es socavada por el hecho de que las condiciones imaginarias que conforman el escenario nunca sucederán.

Los filósofos suelen asumir de manera estándar que las teorías científicas apuntan a la verdad, y que son deficientes si acaso no son verdaderas. Sin embargo, incluso las buenas teorías enfrentan anomalías. Pero las anomalías son indicaciones de que las teorías son defectuosas. De modo que la existencia de anomalías no desacredita por sí sola la concepción estándar. Aunque las idealizaciones, los modelos simplificados y los experimentos mentales ni son ni pretenden ser verdaderos, no son defectuosos. Para explicar las contribuciones cognitivas de la ciencia, la epistemología debe darle cabida a las contribuciones que estos dispositivos teóricos ofrecen. Tales dispositivos, considero, funcionan como ficciones. De modo que para

defender mi postura, necesito explicar primero cómo nos proveen las ficciones de entendimiento y luego por qué es razonable considerar estos dispositivos como ficciones.

No es inusual que uno salga del encuentro con una obra de ficción con la sensación de que ha aprendido algo. Pero las ficciones no pretenden ser verdaderas; de modo que no resulta verosímil interpretar el aprendizaje, sea el que fuere, como la adquisición de información fiable. Puesto que la ficción es indiferente a la verdad literal, la falsedad no constituye en ella un defecto. Una ficción no necesita ser "realista". Puede trascender los límites de lo posible. Puede representar personajes con combinaciones inusuales de rasgos y situaciones que presentan retos y oportunidades inusuales. Puede ingeniárselas para presentar desajustes entre los personajes y sus situaciones. Puede extraer a los personajes de un ambiente y colocarlos en otro. Habiendo hecho esas cosas, se atiene a ciertas consecuencias. Si los experimentos mentales, los modelos y las idealizaciones son ficciones, han de hacer el mismo tipo de cosas. Como otras ficciones, están exentas del requerimiento de la verdad. De modo que el hecho de que la ley de los gases ideales no sea algo verdadero de ninguna cosa en el mundo no es un indicio en contra de ella. El hecho de que nadie se haya subido ni haya de subirse a un ascensor sin campo gravitacional no desacredita el experimento mental de Einstein. Si son ficciones, no se supone que dichos dispositivos hayan de ser verdaderos. Pero tampoco son especulaciones completamente ociosas. Se supone que las consecuencias que tienen deben ofrecer entendimiento de lo real. La pregunta es: si una representación ficticia no es verdadera, ¿cómo puede arrojar luz acerca de cómo es de hecho el mundo?

Lo que sugiero es que lo hace ejemplificando rasgos que divergen (cuando mucho) de forma desdeñable de los fenómenos de los que se ocupa.[4] Para tomar un ejemplo de la vida ordinaria, una muestra comercial de pintura es un fragmento de un color preciso. Sorprendentemente, es una ficción. La mancha de color en la tarjeta no es un pedazo de pintura, sino que es una tinta o un colorante del mismo color que

[4] Véanse mis trabajos Elgin 1996, pp. 180–204, y 2004.

el color de la pintura que representa. La ficción de que constituye una mancha de pintura ofrece acceso epistémico a un hecho —el color de la pintura que la mancha representa—. No toda la pintura que corresponda a esa muestra tiene el mismo matiz. A cualquier color que se encuentre en cierta gama le corresponde esa muestra. Así, la muestra de pintura ofrece un acceso a una gama estrecha de colores, colores que difieren cuando mucho de manera desdeñable del color en la tarjeta. La ley de los gases ideales se expresa en una fórmula que relaciona temperatura, presión y volumen. El gas modelo es una ficción en la que la fórmula queda exactamente satisfecha. Los gases reales no satisfacen exactamente la fórmula. Aun así, el modelo ofrece acceso epistémico a los gases reales que se encuentran a cierta distancia del gas ideal en cuanto a las relaciones de temperatura, presión y volumen que manifiestan. Ambos ejemplares ofrecen acceso epistémico a rasgos que no poseen, pero que difieren sólo de forma desdeñable de los rasgos que sí poseen. Obviamente, que una divergencia sea desdeñable depende de una serie de factores contextuales; una divergencia que en un contexto es desdeñable puede no serlo en otro. Si sabemos cómo dar cabida a los factores contextuales, estaremos en posición de interpretar los ejemplares correctamente.

Una ficción ejemplifica ciertas características, ofreciendo así acceso epistémico a ellas. Nos habilita para discernir y distinguir esas características, estudiar diferentes aspectos de ellas, considerar sus causas y consecuencias. Está ideada para sacar a relucir factores que usualmente no se ven con claridad. Al destacar características en un escenario ideado para hacerlas sobresalir, nos suministra los recursos para reconocerlas y reconocer otras cosas de su mismo tipo en otros sitios. Otelo ejemplifica un cúmulo de virtudes y defectos que lo hace vulnerable a las maquinaciones de Yago. Ese cúmulo de rasgos tal vez no es inusual, pero la vulnerabilidad resultante está lejos de ser obvia. Para hacerla manifiesta, Shakespeare muestra cómo el carácter de Otelo se derrumba ante la presión de Yago. La obra ejemplifica así la vulnerabilidad de un cúmulo de rasgos al concebir una situación devastadora en la cual se derrumba. Considera lo que pasaría en un caso extremo para resaltar

una vulnerabilidad que se encuentra en los casos ordinarios. En efecto, pone a prueba el cúmulo de rasgos hasta llegar a su destrucción. Tal como el experimento médico está cuidadosamente ideado para ejemplificar la cancerogenocidad de *S* sometiendo a los ratones a dosis masivas de *S*, la obra de teatro está cuidadosamente ideada para ejemplificar la vulnerabilidad inherente en un cúmulo aparentemente admirable de rasgos sometiendo a Otelo al mal masivo.

Claro que hay diferencias. Una obra de teatro como *Otelo* es una obra rica y finamente labrada que admite un gran número de interpretaciones. El experimento se diseña de manera que su interpretación sea unívoca. Ésta es una diferencia crucial entre el arte y la ciencia, pero considero que no es una diferencia entre la ficción y el hecho. Es la densidad y plenitud de símbolos literarios, no su carácter ficticio, lo que constituye la diferencia crucial. Los experimentos mentales combinan la libertad de la ficción con los requerimientos de austeridad de la ciencia. Como otros símbolos científicos, su interpretación debe ser unívoca, determinada y fácilmente establecida. Debe ser claro qué supuestos de fondo están operando y cómo se relacionan con el diseño y la interpretación del experimento mental.

Einstein idea un experimento mental para investigar lo que vería una persona viajando en una onda de luz. Separa e identifica implicaciones de la finitud de la velocidad de la luz que no son obvias en absoluto. Prescinde de inconvenientes tales como que un hombre es demasiado grande para viajar en un rayo de luz, que cualquiera que viajase a la velocidad de la luz adquiriría una masa infinita, y que dicha persona sería incapaz de ver pues su retina sería más pequeña que un fotón, y así sucesivamente. Dado que tales impedimentos psicológicos son irrelevantes para el experimento mental, no desempeñan ningún papel. En efecto, el experimento mental nos pide que pretendamos que alguien puede viajar en una onda de luz sin padecer ningún efecto indeseable y que consideremos qué es lo que él vería. Se requiere suspender la incredulidad para adoptar la postura imaginativa necesaria, pero está claro qué aspectos de nuestra situación debemos mantener y qué aspectos debemos abandonar.

Un experimento mental ofrece elementos para comprender un fenómeno sólo si son correctos los supuestos con los que opera el experimento acerca de qué se puede dejar fructíferamente de lado. De otra forma, el experimento no haría sino inducir a la confusión. Pero esto es así para todos los experimentos. Los experimentos que usan una muestra purificada producen comprensión acerca de sus contrapartes naturales sólo si no se eliminan factores importantes en el proceso de filtración. Estudiar las propiedades de una muestra tomada al azar produce comprensión del material del que se tomó la muestra sólo si la muestra tomada al azar es de hecho apropiadamente representativa. Si tomamos al azar una muestra que no es representativa, proyectaremos características equivocadas sobre el dominio. Todo el razonamiento científico se lleva a cabo con la presencia de supuestos de fondo. Ésta es la fuente tanto de su poder como de su vulnerabilidad.

Interpretar un modelo como una ficción es tratarlo como una construcción simbólica que ejemplifica características que comparte con los fenómenos de los cuales es modelo, pero que diverge de dichos fenómenos en otros aspectos que no ejemplifica. Un modelo armable de una proteína ejemplifica las relaciones estructurales que comparte con la proteína; no ejemplifica su color, ni su tamaño ni su material. Pero el hecho de que no replique el color, el tamaño y el material de la proteína no es un defecto; de hecho, es una ventaja. Ser más grande, tener un código de color y ser duradero hace que le sea posible hacer manifiestas las características que ejemplifica, de modo que puedan distinguirse más fácilmente que cuando observamos directamente las proteínas.

La explicación de las contribuciones cognitivas de las ficciones en ciencia reside en que, en aspectos importantes y reconocibles, su diferencia con respecto al fenómeno es desdeñable. Lo que sugiero es que eso mismo explica las contribuciones cognitivas de teorías por lo demás buenas que contienen anomalías. Decimos que son correctas "hasta cierto punto". Ese punto, yo sugiero, está donde la divergencia ya no es desdeñable. Tal como el conjunto de moléculas de gas está cerca de satisfacer la ley de los gases ideales, el movimiento de un objeto cercano que se mueve lentamente está cerca de satisfa-

cer las leyes de Newton. En ambos casos, las leyes ofrecen una orientación para investigar dónde, cómo, por qué y con qué consecuencias se presentan las divergencias. "Desdeñable" es un término flexible. Algunas veces estamos, y debemos estar, preparados para pasar por alto muchas cosas. En las etapas tempranas del desarrollo de teorías, aproximaciones muy burdas y modelos muy incompletos nos ofrecen una comprensión modesta del dominio. Con el avance de la ciencia elevamos nuestros estándares, refinamos nuestros modelos y a menudo requerimos una mejor correspondencia con los hechos. Ése es un modo de mejorar nuestro entendimiento acerca de qué es lo que sucede. Una correspondencia más cercana no siempre resulta en una mejor comprensión. A veces un modelo escueto y eficiente que se deshace de complicaciones irrelevantes es más revelador. Cuando un punto de masa en un centro de gravedad es una manera efectiva de conceptualizar y calcular los efectos de la gravedad, una representación más realista que especificara las dimensiones reales de los planetas no sería obviamente preferible. El hecho de que en ciertos aspectos sea como si los planetas fuesen puntos de masa es un hecho importante e interesante sobre la atracción gravitacional. Lo que estoy sugiriendo, en efecto, es que una teoría que se sabe que es inadecuada se la confine al ámbito de la ficción, se la trate como si fuera una idealización. Pero las ficciones en la ciencia son cognitivamente importantes, de modo que interpretar incluso nuestras mejores teorías como ficciones no equivale a evaluarlas negativamente.

Una preocupación permanece: si la aceptabilidad de las teorías científicas no depende de su verdad, la distinción entre ciencia y pseudociencia amenaza con desvanecerse. Si no es con base en la verdad, ¿sobre qué fundamentos hemos de considerar a la astronomía cognitivamente acreditable y a la astrología inaceptable? La respuesta se remonta al pasaje citado de Quine. Aunque las oraciones de la ciencia enfrenten el tribunal de la experiencia sólo como un cuerpo compuesto, sí se enfrentan al tribunal de la experiencia. Las teorías vistas como un todo se pueden contrastar con observaciones empíricas y quedan desacreditadas si acaso no son confirmadas por ellas. Las teorías que contienen idealizaciones, aproximaciones, mo-

delos simplificados y experimentos mentales no reflejan directamente la realidad; pero son empíricamente refutables porque tienen implicaciones contrastables. Esto es, hay situaciones determinadas y epistémicamente accesibles tales que, si descubrimos que suceden, desacreditarían a las teorías. Si descubriéramos, como nos fuese posible, que la fricción desempeña un papel mayúsculo en las colisiones entre moléculas de gas, el descubrimiento desacreditaría la ley de los gases ideales y las teorías que la han incorporado. Las explicaciones pseudocientíficas no son refutables, no hay ninguna observación que pueda desacreditarlas. No pueden pretender revelar cómo es el mundo, puesto que ellas mismas, según su propia concepción, se sostienen sin importar cómo resulte ser el mundo. Ésta es una diferencia crucial y muestra que las teorías científicas que incorporan aparatos ficticios siguen siendo empíricas.

He propuesto que la ciencia está plagada de símbolos que no reflejan ni pretenden reflejar directamente los fenómenos de los que se ocupan. Los especímenes purificados, ideados en el laboratorio, las situaciones experimentales extremas, los modelos simplificados y los experimentos mentales altamente contrafácticos contribuyen al entendimiento científico del mundo. Sugerí que el hecho de que la ciencia ocupe dichos dispositivos muestra que el veritismo es inadecuado para la epistemología de la ciencia. Pero, se puede argumentar, estos dispositivos sólo desempeñan un papel causal. Le permiten a los científicos descubrir cómo son las cosas. Y tal vez sea significativo que algo que no es verdad haga eso. Sin embargo, la epistemología no se ocupa de manera primaria de las causas de nuestras creencias, de modo que el uso de dichos dispositivos no desacredita al veritismo. La cuestión crucial es si las conclusiones que surgen del uso de estos aparatos son verdaderas. Si así es, el veritismo queda reivindicado, pues el papel que desempeñan los elementos que no son verdaderos es causal pero no constitutivo del conocimiento científico.

Lo anterior me parece equivocado. Los dispositivos no solamente causan un entendimiento de los fenómenos que les conciernen, ellos encarnan ese entendimiento. Su diseño y utilización están entretejidos con el entendimiento de los fenómenos con los que se relacionan y con los modos apropiados de

investigarlos. Sin ese entendimiento los experimentos de laboratorio, los modelos, los experimentos mentales y las muestras no sólo carecerían de motivación, sino que serían ininteligibles, no los entenderíamos en absoluto. Si no hubiera algunos acotamientos sobre el ejercicio imaginativo, no tendríamos idea de qué imaginar cuando se nos invita a imaginar lo que vería una persona que viaja en un rayo de luz. Más aún, no sólo usamos los dispositivos como vehículos para generar conclusiones, pensamos el campo de investigación en términos de ellos. Representamos los contenidos de un lago como agua con impurezas, la interacción entre moléculas de gas como algo que se corresponde con la ley de los gases ideales, las órbitas de los planetas como elipses imperfectas. Precisamente porque lo hacemos, estamos en posición de hacer inferencias que simultáneamente ponen a prueba y extienden nuestro entendimiento.

Queda una preocupación más: la única condición que he mencionado para que una teoría sea aceptable es que tiene que responder a las pruebas con que contamos. Pero una teoría que incluyera "todos los planetas, excepto Mercurio, tienen órbitas elípticas" estaría haciendo eso. Entre las teorías que responden al mismo cúmulo de pruebas hay algunas mejores que otras. ¿Qué hace la diferencia? Desafortunadamente, la cuestión no puede ser resuelta mediante la referencia a criterios obvios *a priori*. Aparte de la consistencia, no hay ninguno. Cuando logramos entender, revisamos nuestras concepciones sobre qué hace que una teoría sea buena, y así revisamos también nuestros criterios de aceptabilidad. En otro lado (Elgin 1996, pp. 101–143) he argumentado que la cuestión de si algo es digno de ser aceptado epistémicamente es una cuestión de equilibrio reflexivo: los componentes de una teoría aceptable, afirmaciones de hecho, ficciones, categorías, métodos, etc., deben ser razonables en vista uno del otro, y la teoría concebida como un todo debe por lo menos ser tan razonable como cualquier alternativa disponible a la luz de nuestros compromisos relevantes previos. Éste no es el lugar para revisar ese argumento. Lo que quiero subrayar aquí es que debido a que una epistemología así no privilegia las verdades literales y fácticas, puede dar cabida a la compleja simbolización que la ciencia madura exhibe.

Entender una teoría es interpretar adecuadamente sus símbolos. Esto requiere que se distinga entre las oraciones fácticas y las ficticias, que se dé cabida a las presuposiciones tácitas, interpretando con precisión el alcance y la selectividad de los ejemplares, y otras cosas más. Entender un dominio en términos de una teoría es estar en posición de reconocer, razonar, anticipar, explicar y actuar sobre lo que ocurre en el dominio basándose en los recursos que la teoría provee. El entendimiento es una cuestión de grado. Un entendimiento superficial nos proporciona lo necesario para reconocer rasgos burdos, ofrecer explicaciones toscas, razonar en términos generales, formar expectativas crudas. En la medida en que nuestro entendimiento avanza, nuestro reconocimiento, nuestro razonamiento, nuestras representaciones y explicaciones se hacen más nítidos y más refinados.

[*Traducción de Diego Ortiz González: revisión: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

Parte II
Epistemología de virtudes

INTRODUCCIÓN

MARGARITA M. VALDÉS

La epistemología del siglo XX, hasta la década de los ochenta, se interesó predominantemente por desarrollar elucidaciones del concepto de conocimiento y teorías de la justificación epistémica. El conocimiento era definido como la creencia verdadera justificada y la mayoría de las discusiones epistemológicas se enfocaban en la naturaleza de la justificación. Generalmente se consideraba que lo que justifica una creencia es otro conjunto de creencias y, por lo tanto, algo directamente accesible al sujeto por mera introspección; esto es, se tenía una concepción internista de la justificación. Los epistemólogos indagaban qué relaciones lógicas, explicativas o probabilistas tienen que darse entre unas creencias (las justificantes) y otra (la justificada) para que las primeras efectivamente justifiquen a la segunda.

En 1963 el famoso artículo de Edmond Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?",[1] puso en cuestión la definición tripartita del conocimiento al poner de manifiesto la insuficiencia de la justificación epistémica para hacer que una creencia verdadera alcance el rango de conocimiento. Los contraejemplos de Gettier venían a demostrar, precisamente, que no bastaba la justificación entendida internistamente, pues un sujeto podía tener una creencia verdadera justificada (en el sentido internista antes mencionado) de que p y, sin embargo, no saber que p. Algunos filósofos pensaron que la salida al problema planteado por Gettier consistía en añadir a la noción internista de justificación más requisitos; otros, por el contrario, pensaron que la solución era abandonar la noción internista de justificación y adoptar una concepción externista de la misma. Tanto la llamada teoría fiabilista propuesta por Alvin Goldman[2] como la

[1] Gettier 1963, pp. 121–123.
[2] Véase Goldman 1979.

epistemología de virtudes propuesta por Ernesto Sosa[3] optaron precisamente por esta segunda vía.

El fiabilismo abandona la noción internista de justificación e introduce en su lugar la idea de que para que una creencia constituya conocimiento tiene que provenir de procesos o métodos fiables de formación de creencias. Los procesos de formación de creencias que no son fiables tienden a producir la mayor parte del tiempo creencias falsas; en cambio, los procesos fiables tienden a producir mayoritariamente creencias verdaderas. Entre los procesos fiables de formación de creencias están: percibir, recordar, razonar inductiva y deductivamente y examinar por introspección los propios estados internos. El conocimiento es entonces caracterizado por los fiabilistas como la creencia verdadera que es producto de un proceso fiable de formación de creencias. No es necesario que el sujeto crea o sepa que sus procesos de formación de creencias son fiables, lo único que se requiere es que de hecho sean fiables.

1. *El surgimiento y los temas de la epistemología de virtudes*

A partir de la década de los ochenta, e influida por el surgimiento del fiabilismo, la epistemología analítica empezó a fijar más su atención en las facultades y características de los sujetos epistémicos que logran conocer que en los productos de esas facultades; más específicamente, su atención se dirigió a las capacidades y hábitos de formación de creencias de los sujetos que son capaces de adquirir conocimientos acerca de su entorno, de sí mismos, del pasado o de cualquier otra cosa mediante el uso de sus facultades cognoscitivas. La noción de "virtud epistémica" aparece por primera vez en 1980 en un artículo señero de Ernesto Sosa, "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge" (Sosa 1980), en donde su autor sugiere que una manera de superar la controversia tradicional entre fundacionistas y coherentistas es precisamente enfocarse en el estudio de las virtudes intelectuales del sujeto epistémico; esto es, en sus disposiciones estables para la adquisición de creencias, de manera tal que —como sucede en el caso de la ética de las virtudes—, se eva-

[3] Véase Sosa 1980. [Traducido al español en Sosa 1992.]

lúen primeramente dichas disposiciones y sólo derivadamente las creencias que resulten de su ejercicio.

La epistemología de virtudes que desarrolla Sosa en trabajos posteriores es una forma de fiabilismo; más concretamente, es un fiabilismo de las facultades. Una facultad es fiable, sostiene Sosa, si nos entrega un superávit de creencias verdaderas respecto de un cierto campo cuando se ejercita en condiciones adecuadas para su funcionamiento, y una creencia verdadera que provenga de una facultad fiable (o de un proceso de adquisición de creencias fiable) constituye conocimiento; no hace falta que el sujeto sea consciente de esa fiabilidad. Por lo tanto, lo que justifica una creencia es algo externo a la conciencia del sujeto y, por ello, no susceptible de ser conocida mediante la mera introspección. Así, por ejemplo, si consideramos que la percepción visual es una facultad fiable respecto de las creencias sobre nuestro entorno próximo cuando se ejercita en condiciones de iluminación adecuadas, el sujeto tendrá conocimiento de su entorno próximo cuando al ejercitar su percepción visual en condiciones de iluminación adecuadas adquiera creencias verdaderas sobre su entorno próximo, aun cuando no sepa nada de la fiabilidad de su facultad de percepción visual ni sea consciente de ella.

En la actualidad se da el nombre de "epistemología de virtudes" a todo un grupo de teorías de acuerdo con las cuales la evaluación de las creencias de un sujeto epistémico, esto es, la calificación que hagamos de ellas como justificadas o injustificadas, depende de la evaluación que hagamos de sus capacidades, facultades o disposiciones intelectuales o cognoscitivas. Quienes conforman esta nueva corriente epistemológica no constituyen un grupo compacto que acepte un mismo conjunto de tesis o de métodos de investigación; hay cuando mucho entre ellos ciertas "semejanzas de familia", esto es, rasgos similares que se entrecruzan, estilos parecidos de discurrir, interés en explicar cuestiones evaluativas emparentadas; pero no podemos decir que haya una sola tesis distintiva de quienes adoptan este nuevo enfoque. Algunos de ellos intentan abordar desde esta nueva perspectiva las cuestiones de la epistemología tradicional —tales como qué es el conocimiento o en qué consiste la justificación de una creencia—, en tanto que otros epis-

temólogos de virtudes se interesan por cuestiones epistemológicas a las que no ha prestado especial atención la epistemología tradicional –tales como qué es el entendimiento, qué es la sabiduría, la agencia y la responsabilidad epistémicas, qué relación hay entre las virtudes epistémicas y las morales o qué virtudes le permiten a un agente florecer cognoscitivamente–. Todos los epistemólogos de virtudes coinciden en considerar que la epistemología es una disciplina normativa; aun cuando entre sus practicantes encontremos a algunos que juzgan relevantes para su investigación los resultados de las ciencias cognitivas, ninguno de ellos piensa que la tarea de la epistemología termine en una mera descripción de nuestros procesos cognitivos, pues todos coinciden en señalar que el quehacer central de la epistemología es examinar los conceptos apropiados para evaluar el comportamiento cognitivo de los agentes epistémicos.

He mencionado que la epistemología de virtudes nace dentro de la perspectiva fiabilista; sin embargo, hay que observar que en la actualidad no todos los epistemólogos de virtudes son fiabilistas y que hay muchos entre sus practicantes que se han inspirado para desarrollar sus puntos de vista más en la teoría de la virtud propuesta por Aristóteles en su *Ética nicomáquea* que en el fiabilismo. La diferencia entre los primeros y los segundos es importante: si bien para los fiabilistas lo único relevante para juzgar si un sujeto tiene o no una creencia justificada es el funcionamiento de sus facultades o procedimientos de formación de creencias en una situación adecuada, para los segundos es además central el tema de la motivación; esto es, para aquellos que modelan su teoría de las virtudes epistémicas en la teoría aristotélica de la virtud no sólo basta que el sujeto epistémico tenga la disposición estable a formar creencias verdaderas en variadas circunstancias, sino que es también indispensable tener en cuenta los motivos que llevan al sujeto a poner en práctica sus habilidades cognitivas con la finalidad de formar una creencia sobre un tema particular. Así, para el fiabilista, lo único relevante para evaluar la creencia de Einstein de que $e = mc^2$ es la fiabilidad del procedimiento mediante el que Einstein llegó a formar esa creencia; para los neoaristotélicos, en cambio, son además esenciales para esa

evaluación los motivos que llevaron a Einstein a formar dicha creencia.

Las diferencias arriba señaladas dan lugar a una división que se suele hacer entre dos tipos de teorías de las virtudes epistémicas: las teorías fiabilistas y las responsabilistas. Como su nombre lo indica, los responsabilistas consideran al sujeto epistémico en tanto que agente y conciben las virtudes epistémicas más como rasgos de carácter que el sujeto es responsable de adquirir y desarrollar —es decir, como disposiciones estables a proceder de ciertas maneras cuando trata de investigar algún asunto—, que como meras facultades cognoscitivas. Para los responsabilistas puros —como Loraine Code—, las virtudes por excelencia son la meticulosidad y la responsabilidad epistémicas; todas las demás virtudes epistémicas no son sino diversas manifestaciones de éstas. Estos filósofos suelen, además, ensanchar el campo de la investigación epistemológica de manera que incluyan en su investigación aspectos sociales del conocimiento.

Aunque he mencionado que hay teóricos de las virtudes epistémicas que abordan cuestiones tradicionales y otras que abordan temas alternativos, que hay teorías de virtudes fiabilistas y responsabilistas, las tipologías mencionadas no son excluyentes; es decir, encontramos entre los epistemólogos de virtudes a filósofos, como Linda Zagzebzki, que aceptan a la vez ciertos elementos fiabilistas, discuten temas alternativos y abrazan el responsabilismo. Algunos responsabilistas, en cambio, se apartan por completo de todo tipo de fiabilismo y proponen fijarse sólo en aspectos internos del proceder del sujeto epistémico y evaluarlos prescindiendo de si éstos conducen o no a la verdad. En el responsabilismo en general, la línea que separa las virtudes epistémicas de las virtudes morales se hace muy delgada.

2. *Los artículos*

Para ilustrar la epistemología de virtudes en esta antología hemos seleccionado cinco ensayos (o extractos de libros) que consideramos representativos de algunas de las vertientes más significativas que ha tomado este enfoque en la actualidad.

Esta parte II abre con un artículo ya clásico de Ernesto Sosa publicado en 1985, "Conocimiento y virtud intelectual", en donde el autor presenta por primera vez su versión del fiabilismo de las facultades y la defiende ante distintas objeciones posibles. Para Sosa, las virtudes intelectuales son habilidades para alcanzar logros cognitivos en ciertos campos "naturales"; esto es, son facultades cognoscitivas como la percepción, la memoria, la razón intuitiva y deductiva, la introspección. La concepción de Sosa de las facultades es teleológica, en el sentido de que lo que importa de ellas es que logren una relación apropiada con la verdad. Para que una facultad sea virtuosa no basta con que alcance sus logros de cualquier manera, acaso de pura casualidad o accidentalmente; tiene que alcanzarlos de manera fiable. En palabras del propio Sosa, "de manera tal que *tienda* a maximizar nuestro superávit de verdad sobre el error". Sosa comienza su ensayo defendiendo la infalibilidad de la deducción y la intuición racionales consideradas en sí mismas, cuando son "puras", es decir, cuando no se ven "contaminadas" por interferencias que afecten su funcionamiento, para pasar, luego, a defender la infalibilidad de las demás facultades generales, es decir, de la percepción sensorial, la introspección y la memoria retentiva cuando se trata de casos "puros" de percepción, introspección y memoria. A cada facultad —sostiene Sosa— le corresponde un conjunto de logros de un tipo distintivo. Pero es obvio que las facultades cognoscitivas no logran su meta en cualquier circunstancia, pues "un logro alcanzado en determinadas circunstancias puede ser inalcanzable en otras". Tenemos, pues, que matizar la caracterización anterior y definir las facultades como habilidades para alcanzar ciertos logros cognitivos en un cierto campo en ciertos tipos de circunstancias. Esto es, las habilidades se correlacionan con logros en un cierto campo sólo relativamente a ciertas circunstancias. Puesto que nuestras facultades no operan en el vacío, sino en circunstancias variables, sería inadecuado exigir, como el racionalista, que sean infalibles; lo que sí hemos de exigir es que sean fiables. Una de las dificultades que ha tenido que enfrentar la epistemología de virtudes es, precisamente, que tiene que ofrecer una caracterización sustancial de los campos de proposiciones y los tipos de circunstancias respecto de los

cuales una facultad se considera virtuosa.[4] Pero, ¿cómo se relacionan las virtudes con la justificación epistémica? Lo que nos importa para la justificación son las habilidades y la conducta epistémicas del sujeto, sus virtudes intelectuales. Estar epistémicamente justificado en creer algo equivale a creerlo como resultado de una virtud intelectual. La concepción de Sosa sobre la justificación epistémica es claramente externista, el sujeto puede tener creencias justificadas en la medida en que tengan su origen en alguna facultad fiable, independientemente de que el sujeto tenga o no alguna noción de la fiabilidad de su facultad. Si mi percepción funciona correctamente, me encuentro en circunstancias apropiadas y veo frente a mí un libro, estoy justificada en creer que hay un libro frente a mí. La justificación es necesaria para el conocimiento; si la creencia justificada es además verdadera, habrá conocimiento. Sin embargo, Sosa distingue dos tipos de conocimiento: el animal y el reflexivo. El *conocimiento animal* es, como el que acabo de describir, producido como una respuesta directa al impacto de insumos cognitivos sin la ayuda de la reflexión ni el entendimiento. El *conocimiento reflexivo*, en cambio, no es sólo aquella respuesta directa, sino que supone además entender cuál es su lugar en un todo más amplio que incluye, entre otras cosas, una idea sobre la manera como se originó la creencia. Este segundo tipo de conocimiento es típico de los humanos; aunque no seamos conscientes de ello, nuestra razón interviene siempre en la aceptación de una nueva creencia.

En el segundo artículo de esta parte II, "Virtudes y vicios de la epistemología de virtudes", de John Greco, su autor señala, por una parte, las ventajas de adoptar una perspectiva fiabilista de las facultades como la propuesta por Sosa y Plantinga,[5] pero apunta también a algunas dificultades para ese tipo de teoría de las virtudes epistémicas. Se ha sostenido que ésta es demasiado estrecha porque no permite considerar como creencias justificadas las que tiene, por ejemplo, una víctima del genio maligno aunque haya procedido cognoscitivamente de mane-

[4] A este problema se le conoce como el problema de la *generalidad*. John Greco presenta y discute este problema en la parte final de su ensayo incluido en esta antología.

[5] Véase Plantinga 1993.

ra impecable al adquirir sus creencia; y demasiado amplia en tanto que considera justificada una creencia que proceda de una fuente fiable aun cuando el sujeto haya sido epistémicamente irresponsable al aceptar la creencia en cuestión. Greco examina las respuestas de Sosa y de Plantinga a estas dificultades y encuentra que ambas son insatisfactorias. Para subsanar la dificultad, propone entonces introducir un elemento subjetivo en la explicación del conocimiento y la virtud epistémica: el punto de vista del sujeto S sobre la corrección de su propia creencia. Buena parte del ensayo de Greco está dedicada a explicitar lo que significa que una creencia sea correcta desde el punto de vista de *S*. No basta para el conocimiento que la facultad de la que procede la creencia verdadera *p* de *S* sea de hecho fiable, sino que también la creencia tiene que ser apropiada o correcta desde el punto de vista del propio *S*. Lo anterior le permite distinguir dos tipos de justificación, una subjetiva y otra objetiva. La primera toma en cuenta el punto de vista del sujeto que cree o conoce, la segunda no. Ahora bien, para que haya conocimiento, sostiene Greco, son necesarios los dos tipos de justificación; no basta la fiabilidad de la fuente de donde procede la creencia verdadera, es necesaria, además, la responsabilidad epistémica del sujeto, esto es, es necesario que éste forme su creencia de conformidad con las reglas de formación de creencias que él mismo sanciona. Más aún, Greco sostiene que, a final de cuentas, la justificación objetiva de una creencia resulta de su justificación subjetiva, es decir, que la fiabilidad resulta de la responsabilidad. En efecto, si un agente epistémico actúa responsablemente al formar sus creencias éstas tenderán a ser mayoritariamente verdaderas. A esta postura Greco le da el nombre de Epistemología de Virtudes Internista. En la parte final de este ensayo, Greco aborda el llamado problema de la generalidad y argumenta que su versión internista de la epistemología de virtudes tiene los recursos para resolverlo.

Luego del ensayo de Greco, presentamos unos extractos del libro de Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind*, en donde su autora se aleja de la concepción de Sosa de las virtudes como facultades y considera al sujeto epistémico como un agente responsable de desarrollar y mantener hábitos de adquisición de

creencias que lo conduzcan a tener contacto cognitivo con la realidad. Defiende una noción neoaristotélica de virtud intelectual, pero se separa de Aristóteles al menos en dos puntos: (i) sostiene que no hay una distinción importante que hacer entre la virtud moral y la intelectual, y (ii) las virtudes intelectuales que considera no son las aristotélicas, sino otras disposiciones adquiridas voluntariamente por el sujeto que influyen en su comportamiento cognoscitivo, tales como la apertura de mente, la valentía intelectual o la creatividad. Presenta primero su concepción de la virtud en general, según la cual toda virtud tiene dos componentes, uno motivacional (actuar virtuosamente es actuar movidos ya sea por un deseo de alcanzar cierta meta o por algún otro tipo de emoción favorable hacia esa meta) y otro fiabilista (es decir, la virtud es un hábito que de manera fiable nos conduce a alcanzar la meta de nuestra motivación). Una virtud intelectual, sostiene Zagzebski, es un hábito adquirido que de manera fiable nos conduce al conocimiento y cuya motivación es precisamente el deseo de alcanzar el conocimiento o la verdad. El componente fiabilista de las virtudes intelectuales es ser un hábito que de manera fiable conduce a la verdad (o a tener "contacto cognitivo" con la realidad) y el componente motivacional es ser movidos por el deseo o el amor al conocimiento o a la verdad. Zagzebski se inspira en algunas ideas de John Dewey, expresadas en un ensayo sobre cómo hemos de pensar,[6] para proponernos una lista de virtudes intelectuales. En general, las personas intelectualmente virtuosas se comportarán cognitivamente de acuerdo con aquellos procedimientos que en su comunidad epistémica se sabe que son medios fiables de alcanzar la verdad. Sin embargo, el fiabilismo de la virtud que propone Zagzebski tiene que hacer algunas excepciones y dar cabida a algunas virtudes intelectuales que no necesariamente nos llevan a adquirir una mayor proporción de creencias verdaderas, pero que son necesarias para abrir nuevos caminos al conocimiento y la investigación, como son la creatividad, la valentía intelectual y la capacidad inventiva; estas virtudes pueden no entregarnos muchas creencias verdaderas en el corto plazo, pero sin ellas no

[6] Véase Dewey 1933.

habría grandes descubrimientos científicos ni estéticos. En la parte final de esta selección del libro de Zagzebski, su autora se vale de su noción de virtud y de agente virtuoso para definir las nociones de creencia justificada, creencia injustificada y deber epistémico; de la misma manera como las acciones son buenas si son virtuosas, las creencias son justificadas si son virtuosas o, más precisamente, si son las que —motivada por una virtud intelectual— tendría una persona virtuosa en la situación en la que se encuentra el agente epistémico. Una creencia está justificada si proviene de una virtud intelectual; de la misma manera como las acciones son buenas si son virtuosas, las creencias son correctas si son virtuosas. La originalidad de Zagzebski radica en concebir al sujeto epistémico como un *agente* y las virtudes intelectuales como modos de *actuar* intelectualmente, con lo cual acerca la epistemología a la ética.

El siguiente ensayo, "Responsabilidad epistémica" de Lorraine Code, parte de considerar una intuición expresada por Sosa 1980 en el sentido de que tal vez lo que tendemos a considerar como virtudes intelectuales variadas no sean a fin de cuentas más que diversas manifestaciones de una única virtud intelectual y la idea de que la virtud intelectual tiene que conceder importancia epistémica no sólo a la naturaleza del sujeto, sino también a su ambiente y a su comunidad epistémica. Siguiendo esos lineamientos, Code propone considerar como la virtud epistémica por excelencia la que ella llama "responsabilidad epistémica". No es fácil definir esta virtud dada su comprehensividad y dado que las obligaciones que nos impone varían grandemente de contexto a contexto. Sin embargo, es claro que lo que Code quiere resaltar es el papel activo que desempeña el sujeto epistémico en la formación y estructuración de sus creencias, en donde, a diferencia de lo sostenido por el fiabilismo, argumenta Code, el sujeto tiene un grado importante de libertad y tiene que dar cuenta de sus elecciones. Un conocedor fiable podría tener un papel bastante pasivo (registrar con exactitud los hechos); en cambio, un conocedor epistémicamente responsable es uno que se esfuerza por ampliar su conocimiento y hace elecciones con base en razones. Code señala que su concepción de la virtud se inspira en la de Aristóteles, que toma al conocedor como un *agente* y con-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

sidera el conocer como un tipo de actividad. Examina las virtudes intelectuales propuestas por Aristóteles y encuentra que la virtud que ella propone, la responsabilidad epistémica, es cercana, aunque no idéntica, a la sabiduría; pues —a diferencia de la sabiduría— la responsabilidad implica una actitud activa, cualquier sujeto (incluso un niño pequeño) puede tenerla y, si no se practica, puede perderse. La responsabilidad es también diferente de la prudencia (*phronesis*) aristotélica, pues —señala Code— la responsabilidad puede exigir a un agente en ciertas circunstancias tener la osadía de ir en contra de enseñanzas recibidas o de lo ya establecido, posibilidad que la prudencia parecería no admitir. A diferencia de Sosa, Code sostiene que las virtudes intelectuales no hacen mejores a las facultades, sino a las personas; esto es, permiten un florecimiento cognitivo de la persona que las tiene. Ofrece una descripción del carácter intelectualmente virtuoso y no duda en llamar a la virtud intelectual "cualidad benéfica" de la persona, aproximando de esta manera las virtudes intelectuales a las morales. Sin embargo —señala—, no sólo son benéficas para la persona que las tiene, sino que —subraya— también son benéficas para los demás; la responsabilidad epistémica tiene también un valor público. Si abandonamos la concepción puramente individualista del conocimiento y lo consideramos también como una empresa social en la que hay una gran interdependencia cognitiva entre unos y otros humanos en una comunidad epistémica, veremos que el valor individual y el valor público de la responsabilidad epistémica están estrechamente conectados. Code señala que hay exigencias que nos impone a todos la responsabilidad epistémica —por ejemplo, todos debemos informarnos bien sobre lo que opinamos y limitarnos a afirmar aquellas cosas de las que tenemos razones para pensar que son verdaderas—, pero hay, además, obligaciones epistémicas especiales, como las que tienen los médicos, los maestros o los científicos. Finalmente, Code sostiene que la evaluación que hagamos de un agente epistémico debe tener en cuenta no sólo su comportamiento cognitivo, sino el ambiente en el que éste se desenvuelve y la comunidad epistémica a la que pertenece.

El último artículo de esta parte II es uno bien conocido de James Montmarquet, "Virtud epistémica". En este trabajo,

Montmarquet presenta tres dificultades para la concepción fiabilista de las virtudes epistémicas. Primero, si nos atenemos a esa concepción fiabilista, tendríamos que considerar como no virtuosos intelectualmente a todos aquellos pensadores que a lo largo de la historia han tratado de encontrar la verdad sobre fenómenos naturales, pero que ahora sabemos que no la alcanzaron (por ejemplo, Aristóteles, Galileo, Newton). Segundo, una teoría fiabilista de virtudes epistémicas no nos permite otorgar ninguna justificación al sujeto que en un escenario demoniaco cartesiano se esmera con todas sus fuerzas por no creer ninguna falsedad y no aceptar más que aquello para lo cual tiene pruebas convincentes. Tercero, la epistemología de virtudes fiabilista, al estilo de Sosa, nos permitiría catalogar como virtuosas a máquinas o robots que fueran capaces de obtener un superavit de creencias verdaderas sobre creencias erróneas. Esto, sostiene Montmarquet, desvirtúa por completo la tarea fundamental de la epistemología, que es hablar del conocimiento *humano* y evaluar las creencias formadas por seres como nosotros. De acuerdo con Montmarquet, si bien ser cognitivamente meticulosos y tener el deseo de alcanzar la verdad son ingredientes fundamentales de la virtud epistémica, no son suficientes; ser epistémicamente virtuosos requiere, además, tener dos tipos de virtudes adicionales, las propias de la imparcialidad y las englobadas en la valentía intelectual. Éstas son virtudes que quien es epistémicamente meticuloso querrá tener y le permitirán regular su meticulosidad de manera que no caiga en ninguno de los extremos: la meticulosidad excesiva e irracional, por un lado, o, por el otro, el conformismo que se contenta con un mero deseo subjetivo de alcanzar la verdad. Las virtudes epistémicas que propone Montmarquet no están relacionadas *a priori* con la fiabilidad; es una cuestión empírica —piensa él— ver qué tanto conducen a la verdad; más aún, si nuestra situación cognitiva fuera la de ser víctimas de un genio maligno cartesiano o si se llegara a mostrar posteriormente que muchas de nuestras creencias científicas actuales meticulosamente adquiridas en realidad están equivocadas, nuestras virtudes epistémicas seguirían siendo virtudes, aun cuando no nos condujeran a la verdad. La propuesta central de Montmarquet es abandonar el fiabilismo y enfocarnos sólo

en el comportamiento del sujeto epistémico cuando tengamos que evaluarlo cognitivamente; es evidente que los rasgos de carácter de la persona epistémicamente virtuosa lo conducirán con gran probabilidad a la verdad, aunque no necesariamente.

Como se verá, dentro de la epistemología de virtudes hay gran diversidad. Hay teorías fiabilistas y no fiabilistas, externistas e internistas, partidarias de incluir la epistemología como una rama de la teoría general de las virtudes morales y partidarias de defender la autonomía de la epistemología. Como señalé anteriormente, es muy difícil encontrar una sola tesis que todos los epistemólogos de virtudes compartan, pero tal vez en eso precisamente radique la riqueza de este enfoque epistemológico y el interés que en los últimos años ha despertado esta nueva perspectiva.

Lecturas adicionales recomendadas

Axtell, G. (comp.), 2000, *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Brady, M.S. y D.H. Pritchard, 2003, (comps.), *Virtues: Moral and Epistemic*, número especial de *Metaphilosophy*, vol. 34, nos. 1–2.

Code, L., 1987, *Epistemic Responsibility*, University Press of New England/Brown University Press, Hanover.

DePaul, M. y L.T. Zagzebski (comps.), 2003, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.

Fairweather, A. y L.T. Zagzebski (comps.), 2001, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.

Goldman, A., 1992, "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology", en el libro del mismo autor, *Liaisons*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

———, 1986, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Greco, J., 2010, *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.

———, 2002, "Virtues in Epistemology", en Moser 2002, pp. 287–315.

———, 1999, "Agent Reliabilism", *Philosophical Perspectives*, vol. 13, *Epistemology*, ed. J. Tomberlin, pp. 273–296.

Montmarquet, J., 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Riggs, W., 2003, "Understanding 'Virtue' and the Virtue of Understanding", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 203–227.

Sosa, E., 2010, *La epistemología de virtudes*, KRK Ediciones, Oviedo.

——, 2007, *A Virtue Epistemology, Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.

——, 1992, *Conocimiento y virtud intelectual*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México.

Steup, M. (comp.), 2001, *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, Oxford University Press, Oxford.

Zagzebski, L.T., 2009, *On Epistemology*, Wadsworth, Belmont, esp. cap. 4, pp. 77–104.

——, 1996, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

CONOCIMIENTO Y VIRTUD INTELECTUAL*

ERNESTO SOSA

I

Una virtud intelectual es una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error; o asumamos por ahora que esto es así, aunque una concepción más exacta puede incluir también como *desiderata* la generalidad, la coherencia y el poder explicativo —a menos que el valor de éstos se explique como derivado del carácter de su contribución precisamente a nuestro superávit de verdad sobre error—. Menciono este último asunto con el objeto de dejarlo de lado. Aquí asumimos solamente una concepción teleológica de las virtudes intelectuales cuyo fin es lograr una relación apropiada con la verdad, aunque los requisitos exactos para que sea apropiada no se especifiquen con detalle.

Sea cual fuere exactamente el fin, la virtud de una virtud no deriva simplemente del hecho de que nos conduzca a ese fin acaso accidentalmente, sino del hecho de que nos conduzca a él de manera fiable; por ejemplo, "de manera tal que *tienda* a maximizar nuestro superávit de verdad sobre el error". La intuición y la deducción racionales son así los principales candidatos, ya que siempre nos conducirían correctamente al fin. Pero no es tan claramente virtuoso excluir otras facultades una vez que vemos los estrechos límites más allá de los cuales la intuición y la deducción jamás habrán de conducirnos. ¿Qué otras facultades podríamos admitir?

*Originalmente publicado como "Knowledge and Intellectual Virtue", *The Monist*, vol. 68, no. 2, 1985, pp. 224-245. ©*The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, Open Court Publishing Co., Chicago, Illinois. Traducido con autorización.

II

Hay facultades de dos tipos muy generales: aquellas que llevan a creencias a partir de creencias previamente formadas, y aquellas que llevan a creencias, pero no a partir de creencias. A las primeras las llamamos facultades de "transmisión" y a las segundas facultades de "generación". La deducción racional es, según esto, una facultad de transmisión, y la intuición racional es una facultad de generación. Suponiendo que la razón sea una facultad singular con dos subfacultades, la razón intuitiva y la razón inferencial, entonces la razón en sí misma es tanto una facultad de transmisión como una facultad de generación. Las demás facultades generales reconocidas tradicionalmente son, por supuesto, la percepción, la introspección y la memoria. ¿Las admitiremos a éstas, de modo que se rompan los estrechos límites de la razón en nuestra búsqueda de la verdad?

La memoria parecería ser una facultad de transmisión.[1] Si recuerdo que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, entonces mi creencia presente sobre eso deriva en cierta forma de mi creencia anterior sobre eso mismo. Si concebimos de esta manera la memoria, entonces ésta es tan poco falible como la razón deductiva. Dada la verdad de las creencias iniciales [*inputs*], no hay posibilidad alguna de obtener un resultado [*output*] falso, exactamente igual que en el caso de la deducción. En verdad, la memoria parece en todo caso más segura que la deducción, ya que el objeto de la creencia inicial es exactamente el mismo que el de la creencia resultante. Vamos de una creencia en el teorema de Pitágoras en el momento t a una creencia en esa misma proposición en un momento posterior t'. No debería haber, por lo tanto, escrúpulos racionalistas respecto de admitir esa memoria transmisora como una nueva facultad al lado de la razón intuitiva y deductiva.

La posesión de una excelente memoria transmisora es, empero, compatible con errores frecuentes en nuestros recuer-

[1] En realidad, esto es verdad sólo respecto de un tipo de memoria, la "retención". Una noción de memoria generativa se encuentra en Ginet 1975, especialmente el capítulo 7, sección 2, pp. 148–153.

dos aparentes. Alguien podría tener una habilidad inmejorable para retener creencias una vez adquiridas y, sin embargo, sufrir de una propensión terrible a creer de buenas a primeras cosas nuevas que llegasen como aparentes recuerdos, como si fuesen creencias provenientes del pasado.

Vayamos ahora a la razón intuitiva, la facultad de captar verdades necesarias relativamente simples, una habilidad o poder mediante el cual, al considerar una verdad necesaria suficientemente simple, uno no puede menos que aceptarla. Alguien podría entonces estar dotado de dicha facultad y al mismo tiempo sufrir una propensión terrible a creer cosas de buenas a primeras como verdades obvias de la razón intuitiva, como verdades que aparentemente hubiese captado justo por su simple y obvia necesidad, siendo que, en realidad: a) otras causas operativas bastan por sí mismas para producir las creencias en cuestión y b) el carácter intrínseco de las proposiciones creídas —su necesidad simple— *no* suscitaría por sí mismo su asentimiento una vez que se las considera.

Si la posibilidad de una propensión al error en nuestras intuiciones aparentes no cancela la razón intuitiva, entonces el potencial similar para el error en nuestros recuerdos aparentes no puede por sí mismo descartar la memoria transmisora, ni siquiera para el racionalismo estricto.

Mientras que la memoria es como la razón deductiva, por cuanto es una facultad de transmisión, la percepción es más bien como la razón intuitiva, por cuanto es una facultad de generación. Tanto la percepción externa de los sentidos como la percepción interna de la introspección generan creencias a partir de estados que no son creencias. [Más estrictamente: "a partir de estados que no son creencias del mismo nivel ni de niveles más altos en la jerarquía de creencias $C(P)$, $C(C(P))$, $C(C(C(P)))$, etcétera". Esto con el objeto de admitir la introspección de $C(P)$ por medio de $C(C(P))$.] La facultad perceptiva de la vista, por ejemplo, genera creencias sobre los colores y formas de las superficies que se hallan completamente a la vista, a cierta distancia y bajo una luz adecuada. Esas creencias proceden de impresiones visuales derivadas a su vez de los objetos vistos. Aquí de nuevo tenemos la consabida posibilidad bajo una nueva forma: ahora se trata de alguien con excelente

vista, pero sujeto a frecuentes alucinaciones. Sus aparentes percepciones visuales son, entonces, altamente propensas al error; pero eso no ha de cancelar la virtud de su facultad de la vista, al igual que tanto la intuición falible como la memoria falible conservan su carácter de virtudes. Y un razonamiento similar se aplica también a la introspección.

Si, por otra parte, la percepción como facultad puede concebiblemente inducirnos alguna vez a errar, entonces quizá lo que hace que una creencia sea perceptiva es que se base en una experiencia como si *P*, dejando abierta la cuestión de si la creencia proviene de un proceso de percepción que se origina en un hecho correspondiente al objeto de la creencia; es decir, en *P*. Tal facultad de percepción *puede* por supuesto inducirnos a errar. Lo hace siempre que una creencia perceptiva resulta ser errónea. Dicha facultad de percepción sería entonces *esencialmente* un dispositivo que *nos* llevaría de experiencias perceptivas (*input*) a creencias (*output*), y parecería una dudosa virtud para una comunidad epistémica que se encontrase en tales circunstancias si los indujera casi siempre a errar.

Ésa es una estrategia promisoria para la percepción externa, pero dudosa para otras facultades generales. Tómese por ejemplo la memoria. Incluso si en una ocasión aceptamos *P* en virtud de que fenomenológicamente parece haber un sentimiento o inclinación de la memoria a aceptar *P*, de seguro no todo caso de memoria puede concebirse así. Aquí vamos contra el hecho de que nada en la operación de la memoria necesita desempeñar el papel de *input* que desempeña la experiencia en la percepción. Podemos simplemente hallarnos creyendo que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos sin ningún sentimiento separado de memoria de ningún tipo. No obstante, ése podría ser un caso perfectamente aceptable de recuerdo. Y algo similar se mantiene para el caso de la razón, tanto intuitiva como deductiva.

III

¿Qué es lo que hace que una facultad sea intelectualmente virtuosa? ¿*Su* desempeño o *sus* poderes con toda seguridad? Si es

así, lo que se requiere de una facultad es que no nos induzca al error en nuestra búsqueda de la verdad: que la proporción que *ella* nos entregue de verdad/error supere a la que nos entregan otros competidores factibles. Esto incluso si uno se equivoca con frecuencia, o si se equivoca casi siempre, en lo que toca a las creencias propias relativas a los productos de esa facultad. Alguien puede estar dotado de una memoria comprehensiva y precisa muy por encima de lo que suele ser el promedio para ese tipo epistémico. ¿Qué sucede si además casi siempre se equivoca cuando cree algo en particular y también cuando supone que lo cree con base en la memoria —esto es, cuando se equivoca tanto respecto de la fuente de su creencia, que en realidad no es la memoria, como respecto de la creencia misma que de hecho es falsa—? ¿Invalidaría esto la pretensión de conocimiento de cualquier veredicto de su excelente memoria, incluso de aquellos veredictos acerca de cuyo origen no se forma ninguna otra creencia?

El modo como se determine la proporción de verdad/error que nos entrega una facultad dependerá de si su naturaleza es transmisora o generativa. Para una facultad generativa, la proporción pertinente abarca todos los veredictos de esa facultad. Pero no sería correcto achacarle a una facultad transmisora los errores que llegan con sus *inputs*, respecto de los cuales no tiene ninguna responsabilidad. La proporción interesante para una facultad transmisora es, de acuerdo con esto, la proporción de verdad/error sobre los *outputs* que produce a partir de *inputs verdaderos*. La razón intuitiva, la razón deductiva y la memoria proposicional emiten, pues, una proporción de verdad/error que aparentemente no queda disminuida por la falsedad. Sin embargo, ni la introspección ni la percepción pueden parecer favorecidas de ese modo.

Puede parecer que la introspección no esté favorecida de ese modo si se define como la adquisición o el mantenimiento de creencias sobre los propios estados mentales con base en un estado mental propio, pues uno puede mirar dentro de sí mismo y atribuirle n lados a una imagen visual que de hecho tiene $n + 1$ lados. Por depender como depende del favor de las condiciones externas, la percepción externa es tanto más propensa a inducirnos al error. Y parece vano sugerir que la

percepción engañosa no sea verdadera percepción. A pesar de la perfección *en el sujeto mismo*, la percepción externa aún puede llevar al error debido a condiciones *externas* desfavorables, lo que constituye una diferencia con la percepción interna, diferencia cuyas consecuencias tenemos que explorar.

Podría argumentarse que la introspección pura no es un proceso de adivinación, ni de contar erróneamente, ni ningún otro proceso semejante propenso al error que se pueda *construir* sobre la base de la introspección, pero que no llegue a ser del todo una introspección. Por supuesto que no *cualquier* creencia sobre nuestros propios estados mentales cuenta como una introspección pura. La introspección pura requiere cierta etiología causal: requiere que la creencia propia acerca de un estado mental propio tenga su origen en ese mismo estado mental. Pero un estado mental no de cualquier forma puede servir como fuente de una creencia: no cuando uno cuenta mal los lados de la imagen visual que uno tiene, por ejemplo. Aquí no es simplemente la *introspección* la que entra en juego, sino también *el contar*, un proceso con aplicación externa que acaso pueda inducirnos al error.

La introspección pura es un proceso cognitivo que en condiciones normales refleja el carácter real de los propios estados mentales y, como tal, normalmente no puede causar errores. Por medio de una mayor atención y una mayor circunspección normalmente podemos mejorar la calidad de nuestra introspección y, así, aumentar su precisión. Pero salvo en el caso de fenómenos raros y especiales —un dolor incontrolable, por ejemplo—, parece verosímil que ciertas condiciones anormales puedan frustrar siempre los mejores intentos que uno haga de lograr una introspección exacta. Tal anormalidad podría provenir de una gran variedad de causas que incluyen la hipnosis, el lavado de cerebro y la ingeniería neuronal.

Con todo, ¿por qué llamar "introspección" a la fuente de una creencia cuando ésta proviene totalmente de la sugestión de un hipnotizador? Y si una creencia no es un veredicto de la introspección cuando a fin de cuentas no es más que una sugestión hipnótica, ¿por qué hemos de llamarla introspección si proviene, así sea *parcialmente*, de la hipnosis y parcialmente de un fenómeno interno más o menos mal descrito? Si segui-

mos esta línea, entonces la introspección pura parece de nuevo no menos infalible que la intuición racional. En ambos casos tenemos en el sujeto una facultad que causalmente conduce de hechos dados a la creencia en ellos. El proceso puede, por supuesto, errar de varias formas —prisa, quizá, o falta de atención o hipnosis—, pero cuando yerra es que no tenemos un ejemplar *puro* de introspección o de intuición, según sea el caso.

Si aceptamos tal purismo para casos de razón, tanto intuitiva como deductiva, de memoria y de introspección, ¿con qué derecho podemos negarle el mismo tratamiento a la percepción externa? Cuando algo anormal nos engaña, como en casos de ilusión o de alucinación, podríamos absolver a la facultad de la percepción alegando que ningún error como ése se puede atribuir a la percepción *pura*: "La percepción pura requiere condiciones normales, internas y externas, y por lo mismo excluye la presencia de anormalidades responsables de tales ilusiones o alucinaciones."

Pero es difícil atribuirle a alguien buena percepción si las ilusiones o las alucinaciones lo engañan con bastante frecuencia: necesitamos reconsiderar el purismo en general.

IV

Volvemos así a nuestra cuestión: si las aparentes intuiciones de alguien, y sus aparentes deducciones, recuerdos, introspecciones y percepciones, son erróneas la mayoría de las veces, ¿cómo podemos atribuirle facultades intelectualmente virtuosas de razón, memoria y percepción, cuando la virtud de tales virtudes tendría que provenir de su capacidad para maximizar la proporción de verdad sobre error? Habría tal vez una respuesta verosímil: "Lo que hace de algo un *x* aparente es que *parece* un *x*, pero una creencia puede *parecer* un veredicto de la razón, o de la memoria, o de la percepción, sin serlo realmente. Así pues, el hecho de que los veredictos aparentes de *X* sean casi siempre equivocados es bien compatible con el hecho de que los *verdaderos* veredictos de *X* sean casi siempre correctos y, por ende, bien compatible con el hecho de que *X* sea una facultad intelectualmente virtuosa." Sin embargo, aún parece absurdo atribuirle a alguien buena percepción si frecuentemente se en-

gaña con ilusiones o alucinaciones, aun cuando tales anomalías provengan de una multitud de causas esporádicas. Ello parece especialmente más absurdo si las causas responsables son intrínsecas al sujeto mismo.

A alguien propenso a sufrir frecuentes ilusiones o alucinaciones de origen principalmente interno no puede atribuírsele una buena percepción visual en un sentido epistémicamente muy importante. Esto aun si en condiciones externas normales el sujeto sí refleja con precisión inmejorable los colores y figuras de su entorno en virtud de su excelente visión. Tal vez entonces dicha receptividad es necesaria para la virtud, pero *no* suficiente. Quizá necesitamos reflejar tales propiedades no simplemente en el sentido de mostrar su impacto cuando están apropiadamente ubicadas y en un medio propicio en nuestro entorno, sino en un sentido más pleno, que incluya *también* un requisito adicional: que se muestre el rastro característico de ese impacto *sólo* cuando actúan las propiedades sensibles correlacionadas en condiciones normales.

El elemento clave de una facultad perceptiva específica sería entonces alguna cualidad que capacite al sujeto para reflejar con precisión la presencia *o ausencia* de algunas propiedades y relaciones correlacionadas. La presencia de esas propiedades proyectaría imágenes o rastros característicos en el sujeto, cuya presencia o ausencia podría entonces guiar sus creencias perceptivas. Según esta concepción más plena de una facultad perceptiva virtuosa, entonces, en la medida en que uno sea propenso a ilusiones o alucinaciones en determinadas condiciones, en esa misma medida queda disminuida la facultad en cuestión que uno tal vez conserve: en esa medida se disminuye su habilidad para justificar en esas condiciones.

Desafortunadamente, ese análisis no puede trasladarse fácilmente a otras facultades tradicionales. No hay nada que desempeñe en aquéllas el papel que las imágenes o "rastros" sensoriales desempeñan en la percepción externa. Los recuerdos aparentes —se recordará— no servirán, ya que no equivalen a imágenes previas a la creencia (excepto en aquellos casos muy especiales en los que la memoria personal funciona mediante rastros de imágenes precisas), sino a las creencias mismas creídas conservadas en la memoria. Y algo similar sucede en

cada uno de los otros casos: la introspección, la intuición y la deducción.

Queda pendiente una cuestión para facultades diferentes de la percepción externa: ¿hay algo en ellas análogo a las alucinaciones o ilusiones que hacen que la percepción del sujeto sea menos virtuosa de lo que podría ser? ¿Tenemos que decir que esas otras facultades están siempre libres de error, ya que no hay forma de entender cómo podría conducir al error su verdadera operación? Nuestra comprensión de cómo puede la creencia ser perceptiva, pero falsa, depende de que la percepción se entienda esencialmente como un mecanismo experiencia-creencia, un mecanismo falible debido a la falla ocasional de alguna experiencia de reflejar lo que las experiencias de ese tipo normalmente reflejan. ¿Qué puede desempeñar el papel de la experiencia en el caso de cualquiera de las otras facultades?

¿Existe alguna clase de apariencias previa a la creencia que guía a la creencia en la operación de la introspección, de la memoria, de la intuición o la deducción? Más aún, en ausencia de una apariencia de esa naturaleza, ¿cómo puede una creencia ser errónea si es una creencia introspectiva, intuitiva, deductiva o de memoria?

Tomemos por ejemplo la memoria. ¿Diremos acaso que toda creencia sobre el pasado ha de contar como una creencia de la memoria? Seguramente no: uno puede *inferir* nuevas creencias sobre el pasado que entonces no provienen de la memoria. ¿Diremos que toda creencia que esté simplemente ahí en un momento dado sin proceder de una inferencia o de una experiencia se debe a la memoria? Seguramente no: una creencia debida a una sugestión subliminal presente no es una creencia de memoria, y tampoco lo será una creencia implantada por medio de alguna avanzada tecnología neuronal. ¿Cómo podemos entonces concebir una creencia de *memoria* sin aludir a su etiología? Al parecer, no hay forma de hacerlo. Pero una vez que aludimos a dicha etiología, ¿cómo entender entonces la procedencia requerida para su legitimidad como recuerdo, y admitir al mismo tiempo la posibilidad de error debido a una mala operación de la *memoria* (y no a fallas en los *inputs* originales)?

Supongamos que $C_t(P)$ puede provenir de la memoria a partir de $C_{t'}(Q)$ donde $t > t'$ y $P = Q$ (a falta de lo cual es difícil ver cómo podría surgir el error a partir de la operación de la memoria). Esto implica una cuestión difícil: ¿cómo han de relacionarse P y Q para que sea posible que $C(P)$ provenga de la memoria a partir de $C(Q)$? ¿Pueden tener una diferencia de cualquier magnitud?

Todos conocemos, por supuesto, el deterioro de la información almacenada en la memoria. Así, uno puede aparentemente recordar el teléfono de un amigo como el 245 60 88 cuando en realidad es el 245 90 88. Pero aquí debemos preguntar: ¿se debe la presencia del "6" a la operación de la *memoria*?, ¿o se debe acaso al hecho de que adivinamos a falta de un verdadero recuerdo, o quizá a una disposición desafortunada de cambiar el "6" por el "9"? Decimos: "Bueno, ¡éste no *me causa una impresión* diferente de la de los otros seis dígitos!" Eso es verdad, pero ¿constituye eso una guía adecuada para distinguir cuándo recordamos y cuándo no recordamos, si un hipnotizador podría crear esa impresión o ese mismo sentimiento para cada uno de los siete dígitos sin que *ninguno* de ellos fuera un veredicto de la memoria? El sentimiento o la impresión en cuestión, hasta donde puedo ver, es algo que la hipnosis puede proporcionar. Por lo tanto, no puede ser un sentimiento así lo que *hace* que una creencia sea una creencia de la memoria, por más que pudiera servir bien o mal como criterio o síntoma. Y, así, seguimos sin resolver nuestras principales preguntas: (a) ¿qué es entonces lo que *puede* constituir el carácter de una creencia de ser una creencia de la memoria si no es la etiología de esa creencia? (b) Si *es* su etiología causal la que hace que una creencia de P sea una creencia pura de la memoria, ¿qué es lo que, a falta de una creencia anterior de que P, puede servir como causa relevante? "Nada" parece ser en cada caso una respuesta defendible. Y hasta que se nos muestre algún defecto en esta respuesta parecerá defendible suponer que la memoria es infalible cuando es pura.

Ya que las consideraciones relevantes parecen aplicables no sólo a la memoria sino también a la introspección, la intuición y la deducción, cada una de estas facultades suscita la misma pregunta acerca de cómo pueda ser entendida de modo que

permita el error. Las dificultades a que nos hemos enfrentado sugieren un cambio en la carga de la prueba: ¿por qué *no* concebir como infalibles esas facultades?

V

Existe otra subfacultad de la razón además de la razón intuitiva y la razón deductiva, y es, por supuesto, la razón ampliativa, ya sea inductiva o explicativa. Ésta es, sin embargo, justamente la razón en su papel de agente buscador de coherencia y comprehensividad, y concedida la *posibilidad* de que nuestra explicación más coherente y comprehensiva de cierto asunto no concuerde con los hechos brutos, esa razón ampliativa debe ocupar un lugar al lado de la percepción externa entre las facultades falibles. Como ocurre con la percepción externa, nuestro procedimiento ampliativo más justificado puede, sin embargo, conducirnos al error. Pero no hay nada aquí que requiera la revisión de la idea de que la intuición, la deducción, la introspección y la memoria son todas ellas facultades infalibles.

Con todo, aún queda un escrúpulo. Hicimos una excepción al admitir la falibilidad de la percepción debido a una razón principal: porque puede haber creencias justificadas perceptivamente y, sin embargo, falsas. Y esto encaja con nuestra idea de que la justificación de una creencia deriva de las cualidades y el comportamiento de los que ha dado muestra. Pues la falsedad de una creencia justificada perceptivamente puede no reflejarse en la percepción del sujeto debido a anormalidades externas que el mismo sujeto no podría haber captado. En esas circunstancias su creencia perceptiva falsa no muestra defecto o conducta inadecuada por parte del sujeto, y puede estar perceptivamente justificada. Ésa es la razón por la que tuvimos que admitir que la percepción es una facultad excepcional por cuanto es falible. Pero, ¿no hay acaso una razón similar para admitir la falibilidad de cada una de las otras facultades?

Tómese el caso de un estudiante dotado de excelente memoria, que atribuye el *Ensayo sobre el entendimiento humano* a David Hume. Dado que se ha probado que su excelente memo-

ria es correcta en incontables ocasiones, ¿no está justificado en aceptar lo que aparentemente recuerda? ¿Y acaso entonces no tenemos tanta razón para admitir la falibilidad de la memoria como para admitir la de la percepción?

De nuevo, tómese el caso de un lógico dotado con excelentes poderes deductivos, que examina una prueba relativamente simple y de alguna manera, por una vez en su vida, no detecta una falla que la invalida. ¿No podría de todas maneras estar justificado en creer la conclusión (falsa) sobre la base de su inferencia a partir de las premisas (verdaderas)? ¿Y no estamos entonces forzados a admitir la falibilidad (transmisiva) de la deducción?

O, finalmente, tómese el caso de alguien con discernimiento y cultura normales, que cree en la existencia de una clase de todas las clases que son miembros de sí mismas. Dada su habilidad normal para entender verdades simples y para captar su verdad, ¿no estaría justificado mediante la intuición en aceptar esa no-verdad acerca de las clases, al menos en tanto no se le mostrara una demostración de lo contrario? ¿Y no estamos obligados por eso mismo a admitir la falibilidad de la intuición?

De ninguna manera; en ninguno de los casos mencionados se carece realmente de una alternativa viable a la de admitir la falibilidad de la facultad en cuestión: la memoria, la deducción o la intuición. Pues en cada uno de ellos es al menos igualmente viable insistir en que la creencia falsa proviene *no* de la operación de la verdadera memoria, o de la verdadera deducción o de la verdadera intuición, sino de otras varias causas interferentes. Así, para tomar simplemente un ejemplo, en el punto en que el lógico comete su error, él *no* sigue ninguna regla pertinente de la deducción. ¿Cómo puede entonces esa parte de su procedimiento ser una verdadera deducción y no, digamos, una pifia debida a la falta de atención?

Pero si en ningún caso semejante la creencia realmente tiene su origen en la facultad correspondiente, ¿de dónde podría provenir su justificación? En cada caso la justificación puede atribuirse verosímilmente a la razón ampliativa buscadora-de-coherencia de la siguiente manera. En cada caso, el sujeto (a) está consciente de sus dotes, de su facultad *F* y de su fia-

bilidad, (b) encuentra que tiene una creencia *C* que justificadamente atribuye a su facultad *F*, y (c) sobre la base de (a) y (b) sostiene justificadamente su creencia *C*. Y todo ello es compatible con la falsedad de *C*. Por tanto, la manera como la memoria, la deducción y la intuición aparentes pueden llevarnos al error es compatible, después de todo, con la infalibilidad de las facultades correspondientes. En cada caso, el origen de la creencia falsa no es la facultad correspondiente *F* (la memoria misma, o la deducción o la intuición) sino, más bien, la razón ampliativa buscadora-de-coherencia. Es esta razón la que cuando se le proveen los siguientes supuestos: (a) que la facultad *F* del sujeto es normalmente fiable (algo comprobado una y otra vez), y (b) que la creencia presente *C* deriva de *F* (un supuesto razonable dadas las circunstancias), alcanza a partir de esa doble base la conclusión (c) que la creencia *C* tiene que ser verdadera, lo cual le da una base al sujeto para sostener *C*. En todos los casos, sin embargo, *C* resulta ser falsa y —podríamos razonablemente agregar ahora— *no* resulta ser un veredicto de *F* después de todo.

Así, podemos explicar después de todo la aparente falibilidad de la introspección, la intuición, la deducción y la memoria como reflejo ilusorio de la verdadera falibilidad de la razón ampliativa y explicativa, la cual puede tomar una creencia *C* por un veredicto de una facultad *F* cuando *C* ni es verdadera *ni* es un veredicto de *F*. (Y la objeción de que ningún sujeto *S* es tan reflexivo como nuestra explicación lo exige recibiría una doble respuesta: (a) subrayar el carácter implícito de los supuestos atribuidos a *S*; y (b) apelar a la distinción entre el conocimiento animal y el conocimiento reflexivo.)

VI

Sigue en pie la cuestión de si la razón intuitiva (por ejemplo) sería de alguna utilidad para la epistemología en el caso de que las aparentes intuiciones pudieran siempre no ser reales y las verdaderas fueran indistinguibles de las falsas. Pero, ¿en qué consiste aquí distinguir una intuición verdadera si no en saber que es una intuición verdadera? Y si eso es así, entonces ¿por qué no puede el racionalista responder que sí *podemos* distin-

guir una intuición verdadera, pues después de todo podemos intuir-*cum*-introspectar que una intuición nuestra lo es, *incluso si no toda intuición*-cum-*introspección aparente es real*?

Pero seguramente esa respuesta no sería verosímil si las intuiciones aparentes casi nunca resultaran ser reales. Pero, ¿exactamente por qué no, si en todos los casos en los que una intuición aparente resultara ser real la creencia resultante *sí* provendría de un proceso infalible (no simplemente un proceso fiable, adviértase, sino un proceso infaliblemente fiable)? ¿Por qué habría de importar cuántos otros casos parecieran ser casos de tal proceso, sin serlo en realidad, o qué proporción hubiese entre casos aparentes reales y falsos?

Además, ¿por qué nuestra falibilidad respecto del origen *O* de nuestra creencia *C* y su justificación habrían de impugnar esa justificación, si la justificación deriva del origen *O* mismo y no de que sepamos que *C* tiene su origen en *O*? Exigir que uno sepa siempre dónde se origina la propia justificación parecería conducirnos a un regreso vicioso.

Sin embargo, a pesar de tales dudas, aún parece absurdo admitir que alguien pueda saber que *P* porque su creencia de que *P* proviene de la intuición, aun cuando sus intuiciones aparentes casi nunca resultan ser reales.

VII

De cualquier modo, hay una alternativa que hay que explorar antes de sostener algo tan inverosímil como la infalibilidad humana. De acuerdo con ésta, primero definimos una *facultad* de memoria retentiva, y sólo entonces definimos una creencia de memoria retentiva como una creencia que deriva causalmente del ejercicio de esa facultad. Esto provee una respuesta alternativa a nuestra cuestión: "Si es su etiología causal lo que hace que una creencia de que *P* sea una creencia pura de memoria, ¿qué tipo de creencia previa de que *P* puede servir como causa de ella?" Y esta respuesta alternativa deja abierta la posibilidad de que la memoria retentiva sea falible. Que sea o no falible depende ahora de cómo concibamos la facultad en sí misma, de cómo la definamos.

Considérese primero la noción de una facultad en general. El significado primario atribuido por mi diccionario a "facultad" es: "habilidad, poder". Las facultades, por lo tanto, son presumiblemente parte de la familia general de las disposiciones. He aquí algunos ejemplos de propiedades disposicionales:

(a) Ser un objeto que rueda en pendientes: ser una cosa *x* tal que si *x* fuera colocada en la parte más alta de un plano inclinado en ciertas condiciones (ausencia de obstáculos, etc.) entonces *x* rodaría hacia abajo.

(b) Ser un objeto que rueda en planos: ser una cosa *x* tal que si *x* fuera colocada en una superficie plana y fuera empujada en ciertas condiciones, entonces *x* rodaría.

(c) Ser un tapón redondo: ser una cosa *x* tal que si *x* fuera colocada con cierta orientación en un agujero de determinado diámetro, *x* ajustaría cómodamente en él.

Tanto una pelota de baloncesto como la rueda de una bicicleta tendrían las disposiciones o poderes *a*, *b* y *c*. Y en todos los casos de un objeto y de una disposición ordinarios, algo intrínseco al objeto fundamentaría su posesión de la disposición en cuestión: alguna propiedad intrínseca o algún conjunto de propiedades intrínsecas. Así, es la redondez de una pelota de baloncesto la que funda su posesión de cada una de las tres disposiciones o poderes: *a*, *b* y *c*. Pero es más bien el carácter cilíndrico intrínseco de la rueda el que fundamenta su posesión de *a*, *b* y *c*. ¿Cómo concebir ahora las facultades? ¿Como disposiciones o como caracteres intrínsecos que fundamentan disposiciones? Las facultades parecen ser habilidades para hacer ciertas clases de cosas en ciertos tipos de circunstancias más que ser aquello que *subyace* a la posesión de esas habilidades. Si esto no fuera así, puesto que muchos caracteres o naturalezas intrínsecos diferentes pueden subyacer a la posesión de la misma habilidad (como sucede con una pelota y una rueda respecto de las disposiciones *a*, *b* y *c*), tendríamos que hablar de diversas facultades en la rueda y la pelota, lo cual parece erróneo. (Por supuesto que es algo forzado hablar de facultades de algo que no es un agente, pero podrían inventarse ejemplos similares en los que un ser humano y un extraterrestre tomaran

respectivamente los lugares de la pelota de baloncesto y de la rueda.)

Si las facultades cognoscitivas son vistas como habilidades o poderes, ¿cómo han de verse más específicamente? He aquí una posibilidad: a cada facultad corresponde un conjunto de logros de un tipo distintivo. De hecho, la facultad es *definida* como la habilidad para alcanzar esos logros. Ahora bien, un logro alcanzado en determinadas circunstancias puede ser inalcanzable en otras. Por lo tanto, las habilidades se correlacionan con los logros sólo relativamente a ciertas circunstancias. Existe, por ejemplo, nuestra habilidad para distinguir (directamente) el color y la figura de una superficie en tanto que esté frente a nosotros, tenga un "tamaño medio", no esté demasiado lejos, esté al descubierto y bajo luz suficiente, y en tanto que la miremos estando sobrios, etc. Y lo mismo para otras facultades perceptivas. Considérese también nuestra habilidad para distinguir verdades necesarias suficientemente simples, al menos una vez que hemos alcanzado la edad de la razón y el discernimiento; y nuestra habilidad para retener creencias suficientemente simples en las que tenemos suficiente interés. En cada caso, nuestros logros de cierto tipo, notablemente extendidos a través de toda la especie, se explican apelando a una habilidad correspondiente, a una facultad cognoscitiva; o, por lo menos, de esta manera estamos provistos con el principio de una explicación, con el bosquejo de una explicación. Empero, en ninguno de estos casos hay realmente ninguna pretensión de infalibilidad. Todo lo que podemos exigir es una buena proporción de éxito. El sentido común simplemente no está en situación de especificar circunstancias sustantivas en las que el ejercicio de la vista tienda a ser infalible. (Por circunstancias sustantivas se entiende aquí circunstancias que no sean vacuas o triviales de la forma de "ser tales que sean apropiadas respecto de la superficie que está enfrente".) Desde luego, esto no equivale a decir que no haya habilidades subyacentes que de hecho son infalibles: es solamente decir que si hay tales habilidades el sentido común es en este momento incapaz de formularlas. (Compárese el hecho de que, en relación con las generalizaciones del sentido común acerca de los cuerpos que caen y cosas similares, la ciencia descu-

brió principios subyacentes que pretenden ser sustantivos y sin excepción.)

Cualquier cosa que ocurra que incluya a un individuo como constituyente esencial exhibe habilidades o poderes de ese individuo. La danza de un títere exhibe no sólo habilidades propias del titiritero, sino también poderes del títere. Los poderes del títere que sirven como fuente parcial de su comportamiento no son, empero, del tipo exigido para convertirlo en un agente, mucho menos en un agente responsable. Del mismo modo, alguien que es hipnotizado para creer algo que a sus ojos carece de fundamento se parecería demasiado a un títere de la suerte externa como para poder decir que sabe lo que cree. Su creencia exhibe por supuesto ciertos poderes asentados en él, así como ciertas habilidades del hipnotizador. Pero los poderes que constituyen la susceptibilidad a la hipnosis difícilmente son del tipo de los que nos aportan conocimiento o creencia epistémicamente justificada. (Al menos esto parece ser así si uno es hipnotizado inadvertidamente *en nuestro mundo tal y como es.* Pero también parece verosímil tanto (a) que pudiésemos adornar el ejemplo de tal modo que la hipnosis aportase conocimiento, al menos de la manera en que la lectura de una enciclopedia puede hacerlo, y (b) que pudiésemos concebir un mundo donde, incluso siendo hipnotizada inadvertidamente, la gente regularmente fuese capaz de saber cosas al ser hipnotizada para creerlas.)

Entonces, ¿qué poderes o habilidades le permiten a un sujeto saber o por lo menos adquirir justificación epistémica? Se trata presumiblemente de poderes o habilidades para distinguir lo verdadero de lo falso en cierto campo temático, para alcanzar la verdad y evitar el error en ese campo. Nuestro propio poder o habilidad debe presumiblemente hacernos tales que, al menos normalmente, en nuestro hábitat ordinario, o al menos en circunstancias ordinarias, cuando hagamos juicios respecto de asuntos dentro del campo correspondiente *creamos* lo que es verdadero y *no* creamos lo que es falso.

Precisamente cómo hayan de definirse los campos es algo que se determina por el conglomerado de generalizaciones interesantes e iluminadoras sobre el conocimiento humano que la psicología y la ciencia cognitiva supuestamente pueden des-

cubrir con el tiempo. En todo caso, los campos no han de ser arbitrariamente delimitados para de esa manera obtener una especie de pseudofiabilidad. Las virtudes intelectuales humanas son habilidades para alcanzar logros cognitivos en campos "naturales", las cuales se distinguen por el lugar que ocupan en generalizaciones útiles e iluminadoras acerca de la cognición humana.

La facultad F es una *subfacultad más refinada* que la facultad F' si y sólo si el campo $c(F)$ de F incluye el campo $c(F')$ de F', pero no es incluido por él. Así, las facultades visuales de un observador de aves experto incluirían muchas más subfacultades refinadas de las facultades de la percepción de color y figura que comparte con la gente común. Más aún, las facultades visuales de un observador de aves con una visión de 20–20 incluirían muchas más subfacultades refinadas de las facultades que comparte con quienes se hallan muy por debajo de su agudeza visual.

La facultad F es *más fiable* que la facultad F' si y sólo si la probabilidad con que F le permite a uno discriminar la verdad de la falsedad en $c(F)$ es más alta que la probabilidad con que F' le permite a uno hacer tal discriminación en $c(F')$.

Así, podemos explicar por qué en ciertas condiciones uno está mejor justificado en considerar que una superficie (S) es poligonal (P) que en considerar que es heptagonal (H): puede haber entonces facultades F y F' tales que: (a) F' dé lugar a la creencia de que S es P; (b) F dé lugar a la creencia de que S es H; (c) F sea una subfacultad de F' más refinada, y (d) F' sea más fiable que F.

VIII

El racionalismo exige facultades infalibles. Pero el racionalismo puro con su certeza *perfectamente* fiable es una epistemología fallida. Un sucesor más realista llama hoy nuestra atención:

> *El fiabilismo* es la tesis de que una creencia está epistémicamente justificada si y sólo si es producida o sostenida por un proceso cognitivo que de manera fiable da lugar a la verdad y evita el error.

Hay dos especies principales de objeciones a ese fiabilismo y ambas tiran en diferentes direcciones. Una cuestiona la suficiencia de esa fiabilidad para la justificación. La otra cuestiona su necesidad.

Considérese primero a alguien dotado de una suerte de clarividencia o de sentido especial, que considera que los veredictos de su don son una especie de superstición inexplicable, y tiene buena razón para su sombría concepción. ¿Qué tan verosímil sería suponer que está justificado en sus creencias clarividentes?[2]

Desde la dirección opuesta, considérese a la víctima de un genio maligno cartesiano. Si su experiencia y su razonamiento son indistinguibles de los de aquellos de entre nosotros que están mejor justificados, ¿podemos con justicia negarle la justificación que no obstante reclamamos para nosotros? Sin embargo, si le concedemos esa justificación, entonces procesos *no* fiables dan lugar en él a muchas creencias que de hecho están justificadas (dada nuestra hipótesis).

Una respuesta a la primera especie de objeción modifica el fiabilismo radical exigiendo para la justificación no sólo que la creencia de que se trate esté causada por un proceso fiable, sino también que no haya un proceso igualmente fiable en el repertorio del sujeto cuyo empleo por parte de él en combinación con el proceso que realmente usa no diera lugar a la misma creencia. Tales métodos alternativos incluirían por supuesto el recuerdo y el uso, mediante el razonamiento, de pruebas pertinentes previamente no utilizadas aunque almacenadas en la memoria, incluyendo pruebas acerca de la fiabilidad de las facultades propias.[3]

Sin embargo, esa revisión no respondería al problema proveniente desde la otra dirección: el problema de la víctima del genio maligno que está justificada. Y hay además otro problema. Pues si un proceso es fiable pero falible, en alguna ocasión puede dejar de operar apropiadamente. Y eso abre la posibilidad de que un proceso dé lugar a una creencia *C* por operar *inapropiadamente* pero que, por un accidente afortunado, *C* resulte de cualquier modo ser verdadera. Tómese por ejemplo

[2] *Cfr.* BonJour 1980, y Alston 1983.
[3] *Cfr.* Goldman 1979.

la memoria y supóngase que es falible. Supóngase, en particular, que la memoria podría tomar como *input* una creencia de que el teléfono de un amigo es el 245 90 88, y producir como *output* la creencia ulterior de que es el 245 60 88. ¿Acaso no podría nuestra memoria ser tal que en una ocasión determinada *habría* obtenido de hecho ese desafortunado resultado de no haber sido por el efecto de una radiación extremadamente rara y azarosa que impide las inversiones? La creencia (correcta) resultante, ¿se habría ganado honestamente la categoría de estar epistémicamente justificada? Si fuese así —ya que no parece estar implicado aquí ningún razonamiento que contenga falsedad alguna—, ¿equivaldría la creencia a un conocimiento? Si éstas son buenas preguntas, preguntas paralelas pueden plantearse obviamente en relación con nuestras diferentes facultades perceptivas.

¿Cuál es en suma el problema? Aparentemente, aunque una creencia sea causada por un proceso cognitivo fiable pero falible, ese proceso puede en realidad operar inapropiadamente y causar la creencia verdadera sólo por la intervención de algún factor inusitado cuya presencia es meramente un accidente afortunado. ¿No llegaría entonces a tener la creencia una correcta justificación epistémica, y no sería un genuino caso de conocimiento? ¿Qué podría faltar? ¿Tal vez una conexión más estrecha entre la creencia y su verdad? Tal vez éstas no pueden ser tan independientes como cuando se reúnen sólo debido a un accidente fortuito, al modo como lo hacen en nuestro ejemplo de la memoria falible.

Compárese el caso de Gettier en el que S adquiere la creencia de que P en una forma sumamente fiable, y deduce de ahí que $(P \vee Q)$, donde esta última creencia resulta ser verdadera pero solamente porque es verdad que Q, pues de hecho es falso que P. Si S no tiene razón alguna para pensar que es verdad que Q, y ninguna razón para pensar que $(P \vee Q)$ —excepto el haberla inferido deductivamente de su creencia de que P—, entonces parece claro que su creencia de que $(P \vee Q)$ resulta verdadera sólo por suerte (en algún sentido apropiado), y no es un caso de conocimiento.[4]

[4] *Cfr.* Gettier 1963.

Finalmente, compárese también el caso en el que vamos conduciendo el auto y detectamos un granero por el aspecto que tiene de granero desde nuestra perspectiva en la carretera; y sin que lo sepamos nosotros, ése es el único granero verdadero que ha quedado en pie en las proximidades en medio de fachadas de graneros de escenografía que presentan aspectos de granero igualmente realistas, y muchas de esas fachadas pueden encontrarse en todas las direcciones a lo largo de varias millas. Si la visión perceptiva sigue siendo considerada un proceso fiable, entonces según el fiabilismo nuestra creencia parecería justificada; empero, aunque es verdadera, claramente no parece ser un caso de conocimiento.[5]

Estos tres ejemplos plantean un problema no tanto para el fiabilismo como teoría de la justificación cuanto para la combinación de esa teoría de la justificación con una concepción del conocimiento como creencia verdadera justificada.

IX

He aquí una breve historia. El supersticioso *S* cree todo lo que lee en el horóscopo simplemente porque un día de agosto predijo que no nevaría. El artero *A* quiere ofrecerle a *S* una refacción de un auto usado e inserta en el horóscopo, bajo el signo astral de *S*, lo siguiente: "*A* te propondrá un negocio. Éste es un buen momento para aceptar propuestas de negocios." ¿Sabe *S* que *A* le propondrá un negocio? *A* puso el mensaje, y lo habría hecho si fuera a proponerle un trato a *S*, y no lo habría hecho si no fuera a proponerle un trato a *S*. Por tanto, no es *simplemente* un accidente feliz que *S* esté en lo correcto al pensar que se le propondrá un negocio dado su hábito cotidiano de consultar el horóscopo. De hecho aquí *S* no sólo cree la verdad que *P*; sino que también creería que *P* si fuera verdad que *P* (en los mundos posibles cercanos en donde es verdad que *P*), y no creería que *P* si fuera falso que *P* (en los mundos posibles cercanos en donde es falso que *P*). Una cosa parece clara: en este caso *S* no sabe. Lo que a *S* le falta —sugiero— es *justificación*.

[5] *Cfr.* Goldman 1976.

Su razón para confiar en el horóscopo no es adecuada —para decirlo cortésmente—. ¿Qué es esa justificación?[6]

Un ser de la clase epistémica *K* está *prima facie* justificado en su creencia de que *P* si y sólo si su creencia de que *P* manifiesta lo que, relativamente a seres de la clase *K*, es una virtud intelectual, una facultad que incrementa su proporción de verdad sobre el error. Pero esa justificación *prima facie* puede por supuesto ser socavada en casos especiales: por ejemplo, si se entera de que las condiciones no son normales para el uso de esa facultad.[7]

Es de importancia prudencial para el sujeto mismo saber qué tan fiables y dignos de confianza son sus propios juicios dentro de varias categorías. Eso es también prudencialmente importante para sus compañeros, y colectivamente de importancia social para su clase epistémica. El testimonio es de suma importancia para la prosperidad y el progreso epistémico de cualquier especie social que emplee el lenguaje.

Ésa es la razón por la que tenemos interés no solamente en la verdad de las creencias, sino también en su justificación. Lo que nos interesa en la justificación es esencialmente la fiabilidad del sujeto y qué tan digno de confianza sea respecto del campo de sus juicios, en situaciones normales para juicios en ese campo. Eso también explica por qué lo que importa para la justificación es cómo se comporta el sujeto respecto de ciertos factores internos a él mismo, y por qué no importa para la justificación si los factores externos son anormales o desfavorables, de modo que aunque su comportamiento sea impecable *S* no sabe. Lo que nos importa en la justificación son las habilidades y la conducta epistémicas del sujeto, sus virtudes intelectuales.

Desde esta posición, podemos distinguir entre dos variedades generales de conocimiento, según lo siguiente:

> Se tiene *conocimiento animal* acerca del propio entorno, del propio pasado y de la experiencia propia, si los jui-

[6] Reacciones alternativas a nuestras recientes dificultades se encuentran en Nozick 1981, capítulo 3, especialmente la parte I; y Klein 1983.

[7] Que la justificación epistémica es *prima facie* y revocable lo argumenta ya Chisholm en Chisholm 1966, p. 46.

> cios y las creencias propias acerca de éstos son respuestas directas a su impacto –por ejemplo, a través de la percepción o la memoria– con poca o ninguna ayuda de la reflexión o el entendimiento.
>
> Se tiene *conocimiento reflexivo* si el juicio o la creencia propios manifiestan no solamente tal respuesta directa al hecho conocido, sino también entendimiento de su lugar en un todo más amplio que incluye la propia creencia, el conocimiento de ella y cómo se originan éstos.[8]

Ya que una respuesta directa complementada por ese entendimiento tendría en general una mayor oportunidad de ser correcta, el conocimiento reflexivo está mejor justificado que el correspondiente conocimiento animal.

Nótese que ningún ser humano favorecido con la razón tiene solamente conocimiento animal del tipo alcanzable por las bestias, pues, incluso cuando una creencia perceptiva deriva directamente de la experiencia sensible, es en ese caso importante que uno *no* haya percibido los signos de un testimonio contrario. Un ser dotado de razón vigila automáticamente su información y opta automáticamente por la hipótesis más coherente, aun cuando responda de manera sumamente directa a los estímulos sensibles. Pues incluso cuando la respuesta a los estímulos es muy directa, *si* uno hubiese escuchado o visto signos de un testimonio contrario creíble, eso habría cambiado la respuesta propia. Las creencias de un animal *racional* no parecerían, pues, provenir nunca de la introspección, la memoria o la percepción *solas*. Pues la razón es siempre al menos un compañero silencioso al acecho de cualquier otro dato pertinente; un compañero silencioso cuyo mismo *silencio* es una causa que contribuye a la producción de la creencia resultante.

Tanto el conocimiento animal como el reflexivo requieren una creencia verdadera cuya justificación, por su origen en una virtud intelectual, sea *prima facie*, pero que no sea socavada. Los posibles socavadores de esa justificación tendrían que ser

[8] Que el "todo más amplio" contenido esencialmente en el buen razonamiento es más amplio de lo que podría parecer, lo argumenta Gilbert Harman en Harman 1980.

estados más amplios intrínsecos del sujeto que disminuyesen significativamente la probabilidad de que la creencia en cuestión fuese verdadera. La probabilidad de que la creencia sea verdadera en virtud de haber sido producida por una virtud intelectual es, entonces, significativamente mayor que la probabilidad de que sea verdadera dado ese estado intrínseco más amplio.

Los socavadores se presentan en dos variedades: el oponente y el inhabilitante. Un socavador de la justificación *prima facie* para creer que *P*, es oponente si y sólo si proporciona justificación *prima facie* para creer lo opuesto: no *P*. De otra manera es un socavador inhabilitante.[9]

Si uno tiene una experiencia visual como si hubiera una superficie rosa frente a uno, la recepción de un buen testimonio de que no hay superficie rosa alguna en la habitación proporcionaría un socavador oponente. Pero si el buen testimonio dice solamente que hay una luz roja brillando sobre la superficie que está frente a uno, eso proporciona un socavador inhabilitante. ¿Qué es lo que en cualquiera de estos casos derrota a nuestra justificación *prima facie* cuando aceptamos tal testimonio?

Desde nuestro punto de vista, cualquiera que aún crea que hay una superficie rosa frente a él después de aceptar cualquiera de los dos testimonios mencionados antes, carecería de justificación —esto porque consideramos que la coherencia racional es en conjunto la mejor guía—. Incluso si el testimonio es falso en todos los casos, basta tan sólo que haya una razón adecuada para aceptarlo para que uno pierda su justificación para creer en la superficie rosa. Irónicamente, eso es así incluso para alguien que responda directamente a la experiencia del color rosa con la creencia correspondiente y cuya creencia resulte verdadera en tanto que el testimonio es falso. Aquí *parecería* que el sujeto está epistémicamente por lo menos en tan buenas condiciones como su vecino que también responde a la experiencia del color rosa a la vez que ignora el (engañoso) testimonio, y por lo menos en iguales condiciones que cualquier niño pequeño en las inmediaciones que no hubiera

[9] *Cfr.* Pollock 1974.

podido entender el testimonio aunque lo hubiese oído. Pero eso es una ilusión. Una vez alcanzada la edad de la razón y la discreción, y una vez en posesión del testimonio creíble, uno se equivoca al no otorgarle su debido peso, cosa que puede revelar un carácter epistémico defectuoso. Esto constituye información importante para los miembros de la clase epistémica a la que uno pertenece, e incluso para el propio yo superior, como se revela en el caso de la pérdida de la propia "justificación" para la creencia en la superficie rosa.

Sin embargo, no *cualquier* incoherencia revelaría semejante defecto. Al autor que sinceramente asume en su prefacio la responsabilidad por los "errores que seguramente permanecen" no se le puede culpar de conducta epistémica errónea por seguir aceptando individualmente los contenidos del tratado que escribió cuidadosamente, ni pecaría al aceptar su conjunción si pudiera ingeniárselas de alguna manera para conjuntarlos en un acto mental. El escéptico convencido que acepta la conclusión razonada de que las creencias perceptivas acerca del propio entorno jamás están justificadas no pierde toda justificación para sus múltiples creencias sobre su propio entorno en el curso de un día normal. Con todo, tanto el autor del tratado como el escéptico son, desde luego, culpables de cierta incoherencia. ¿Cómo puede ser esto así? ¿Cómo puede tal incoherencia diferir en importantes aspectos de la que sufre la víctima de un testimonio engañoso pero creíble-y-por-tanto-aceptado que arbitrariamente se apega a lo que desacredita el testimonio?

De acuerdo con nuestra idea rectora, la diferencia importante debe residir en una diferencia relativa a los prospectos que tiene cada sujeto de obtener una mejor relación con la verdad. Esto se pone de manifiesto al reflexionar que alguien que permite que los argumentos escépticos lo confundan —hasta el punto cínico de renunciar masivamente a todo compromiso dóxico— salvaría su coherencia a un precio enorme de verdad. Y lo mismo vale para el honesto y sincero autor que trabaja en su prefacio.

X

Resumo. Una virtud intelectual es una habilidad fundada en el sujeto para discriminar la verdad del error de manera infalible, o al menos fiablemente, dentro de un campo correlacionado. Estar epistémicamente justificado en creer algo equivale a creerlo como resultado de una virtud intelectual. Para saber, se necesita por lo menos justificación epistémica. Empero, hay dos tipos de conocimiento destacadamente distintos: el animal y el reflexivo. El conocimiento animal es producido por una reacción al campo de que se trate sin la ayuda de la reflexión sobre el lugar que ocupan la propia creencia y su objeto dentro de una concepción propia más amplia. Incluso, para tal conocimiento no es simplemente la fiabilidad del proceso cognitivo que produce la creencia relevante lo que proporciona su justificación. Tampoco es suficiente exigir, además, la ausencia de cualquier otro proceso igualmente fiable en el repertorio del sujeto, cuyo uso combinado con el proceso realmente usado no hubiese producido esa creencia. Pues ni siquiera eso haría imposible que hubiera un sujeto provisto de excelente visión, pero sometido a interferencias alucinatorias internas el 99 % del tiempo, que careciera de la capacidad para distinguir sus casos de visión verídica de las alucinaciones. A dicho sujeto difícilmente puede concedérsele siquiera conocimiento animal en sus raros casos de visión verídica, y ciertamente, mucho menos creencias garantizadas o justificadas. Aunque posea un proceso cognitivo fiable de visión verídica, no cuenta con una facultad en un sentido epistémicamente más importante: no tiene una facultad F correlacionada con un campo "natural" $c(F)$ tal que F esté constituida por la habilidad para discernir la verdad del error con alta fiabilidad respecto de $c(F)$. A pesar de su visión verdadera que opera ocasionalmente, nuestra víctima de frecuentes, estables y duraderas irregularidades alucinatorias no tiene el tipo de habilidad constitutiva de una facultad epistémicamente relevante.

Ya que una creencia justificada parece de todos modos insuficiente para el conocimiento (véanse las objeciones en la sección VIII), es tentador pasar por alto la justificación y ensayar

un enfoque totalmente novedoso.[10] Sin embargo, la justificación se muestra obstinadamente necesaria para el conocimiento. La sección IX concluye el artículo con algunas reflexiones generales sobre la naturaleza de la justificación y sobre dos de sus principales variedades.[11]

[*Traducción: Antonio Zirión; revisión: Margarita M. Valdés*]

[10] Por ejemplo, Nozick 1981. Compárese con Dretske 1981. Para un resumen de Dretske 1981, discusiones por varios autores y réplicas del autor, véase *The Behavioural and Brains Sciences*, vol. 6, no. 1, 1983, pp. 55–90.

[11] Una primera versión de este artículo se presentó en la Sesión Especial sobre Conocimiento y Justificación en el XII Congreso Mundial de Filosofía (Montreal, agosto de 1983).

VICIOS Y VIRTUDES DE LA EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES*

JOHN GRECO

En años recientes, la epistemología de virtudes ha llamado la atención de un amplio grupo de filósofos. Una forma desarrollada de la posición ha sido expuesta convincentemente por Ernesto Sosa y representa a la fecha la versión más verosímil del fiabilismo. A través de la persona de Alvin Plantinga, la epistemología de virtudes ha tomado por asalto la filosofía de la religión, evocando tanto objeciones como defensas en una amplia variedad de revistas y volúmenes. Históricamente, la epistemología de virtudes tiene sus raíces en la obra de Thomas Reid, y el creciente estudio de la obra de Reid en los últimos años es tal vez tanto una causa como un efecto del reciente interés en la posición.[1]

En este ensayo quiero examinar tanto las virtudes como los vicios de la epistemología de virtudes. Mi conclusión será que la posición es correcta, una vez que se la precisa apropiadamente. La afirmación central de la epistemología de virtudes es que, dejando de lado los problemas de Gettier, el conocimiento es una creencia verdadera que resulta de una virtud cognitiva. En la sección uno clarificaré esta afirmación con algunas breves observaciones acerca de la naturaleza de las virtudes en general, y de las virtudes cognitivas en particular. En la sección dos consideraré dos objeciones a la teoría del conocimiento

*Originalmente publicado como "Virtues and Vices of Virtue Epistemology", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 23, no. 3, pp. 413-432. © The University of Calgary Press. Derechos de traducción cedidos gratuitamente por la revista.

[1] Para una presentación reciente de la posición de Sosa, véase Sosa 1991a. [Hay traducción al español en Sosa 1992.] La posición de Plantinga está formulada en su artículo Plantinga 1988 y en Plantinga 1986. La bibliografía reciente acerca de Reid es demasiado extensa para mencionarla aquí.

que resulta de esta posición. En la sección tres del trabajo alegaré que *la* epistemología de virtudes puede ser precisada de manera que evite las objeciones planteadas en la sección dos. Por último, alegaré que las enmiendas que resuelven las objeciones de la sección dos también nos permiten resolver una versión del temido problema de la generalidad.

Específicamente, alegaré que no todas las virtudes cognitivas fiables dan lugar a conocimiento. Más bien, una virtud cognitiva da lugar a conocimiento sólo si (i) es fiable y (ii) la fiabilidad de la virtud es el resultado de prácticas dóxicas epistémicamente responsables. En casos de conocimiento, la fiabilidad está fundamentada en la formación y conservación responsables de creencias. La posición resultante tiene ramificaciones para el análisis del conocimiento, el debate concerniente al internismo/externismo respecto de la justificación epistémica y el problema del escepticismo.

1. *¿Qué es una virtud cognitiva?*

En un sentido importante, una virtud es una habilidad. Una habilidad es, a su vez, una disposición estable para lograr ciertos resultados en ciertas condiciones. Más aún, cuando decimos que un sujeto *S* tiene una habilidad para lograr ciertos resultados, implicamos que no es ningún accidente el que *S* logre esos resultados. La disposición de *S* para lograr los resultados relevantes está fundamentada en determinadas propiedades de *S*, tales que cualquier sujeto con esas propiedades tendería a lograr esos resultados en las condiciones apropiadas.

Por ejemplo, Don Mattingly tiene la habilidad de batear pelotas de béisbol. Esto significa que Mattingly tiene una disposición estable para batear pelotas de béisbol en las condiciones apropiadas, aunque Mattingly no siempre batee las pelotas de béisbol en esas condiciones. Más aún, no es ningún accidente que Mattingly tienda a batear pelotas de béisbol. La tendencia de Mattingly a batear pelotas de béisbol se basa en ciertas propiedades de Mattingly, tales que cualquiera que tenga esas propiedades también tendería a batear pelotas de béisbol con éxito similar, en condiciones similares.

Como dijimos antes, la idea central de la epistemología de virtudes es que, dejando los problemas de Gettier a un lado, el

conocimiento es una creencia verdadera que resulta de nuestras virtudes cognitivas. Una virtud cognitiva, en el sentido que nos interesa, es una habilidad para arribar a verdades en un campo particular, y evitar creer falsedades en ese mismo campo, en las condiciones relevantes. Ejemplos de virtudes cognitivas humanas son la vista, el oído, la introspección, la memoria, la deducción y la inducción. De este modo, las virtudes cognitivas también se han llamado "facultades cognitivas", o "facultades de la mente".

Una definición mucho más exacta de virtud cognitiva es la siguiente:

(V) Un mecanismo *M* para generar y/o mantener creencias es una virtud cognitiva si y sólo si *M* es una habilidad para creer en proposiciones verdaderas y evitar creer en proposiciones falsas dentro de un área de proposiciones *A*, cuando uno está en un conjunto de circunstancias *C*.

De acuerdo con la formulación anterior, lo que hace que un mecanismo cognitivo sea una virtud cognitiva es que es fiable en lo que concierne a generar creencias verdaderas y no creencias falsas en el área y las circunstancias relevantes. Es correcto decir, por lo tanto, que la epistemología de virtudes es un tipo de fiabilismo. Mientras que el fiabilismo genérico mantiene que una creencia justificada es una creencia que resulta de un proceso cognitivo fiable, la epistemología de virtudes restringe el tipo de procesos permitidos. Específicamente, los procesos cognitivos que son importantes para la justificación y el conocimiento son aquellos que tienen sus bases en una virtud cognitiva.

Usemos el término "estatus epistémico positivo" para designar esa propiedad (cualquiera que sea) que convierte la creencia verdadera en conocimiento, dejando los problemas de Gettier de lado. Entonces un importante corolario de la epistemología de virtudes es el que sigue:

(EV) La creencia de *S* de que *p* tiene un estatus epistémico positivo para *S* si y sólo si el que *S* crea que *p* es el resultado de alguna virtud cognitiva de *S*.

La afirmación contenida en (EV) tiene un alto grado de verosimilitud inicial. Al hacer central la idea de una facultad fiable, la epistemología de virtudes explica muy bien por qué las creencias que son causadas por la percepción y la memoria tienen a menudo un estatus epistémico positivo, mientras que las creencias causadas por ilusiones infundadas [*wishful thinking*] y la superstición no lo tienen. Segundo, la teoría nos da la base para contestar a ciertos tipos de escepticismo. Específicamente, podríamos estar de acuerdo en que *si* fuéramos cerebros en una cubeta, o víctimas de un demonio cartesiano, no tendríamos conocimiento, aun en aquellos casos en los que nuestras creencias resultasen ser verdaderas. Pero la epistemología de virtudes explica que lo que es importante para el conocimiento es que nuestras facultades cognitivas sean *de hecho* fiables en las condiciones en las que estamos. Y por ello sí tenemos conocimiento siempre y cuando *no* seamos de hecho ni víctimas de un demonio cartesiano ni cerebros en una cubeta.

Pero por más que la epistemología de virtudes tenga esta verosimilitud inicial, se enfrenta al menos a dos objeciones sustanciales. Me dirijo ahora a esas objeciones.

2. *Objeciones a la epistemología de virtudes*

Una objeción a la que se enfrenta la epistemología de virtudes es que (EV) parece demasiado fuerte. Hay casos en que las facultades cognitivas de *S* no son totalmente de fiar con respecto a la creencia de *S* de que *p*, pero en los que *S* está sin embargo justificado en algún sentido importante en creer que *p*. Otra objeción a la epistemología de virtudes es que (EV) parece demasiado débil. Hay casos en los que el que *S* cree que *p* es resultado de una facultad cognitiva fiable, pero en los que *S* es epistémicamente irresponsable al creer que *p*.

Ambas objeciones han sido reconocidas y tratadas por los epistemólogos de virtudes. Tanto Sosa como Plantinga han desarrollado más que nadie teorías epistémicas detalladas que incluyen a (EV) como tesis central y que tienen el propósito de evitar el tipo de objeciones que estamos discutiendo. En lo que queda de esta sección consideraré las estrategias de Sosa y Plantinga para responder las objeciones anteriores y alegaré que sus respuestas son inadecuadas. En la siguiente sección

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

alegaré que la epistemología de virtudes puede ser enmendada para evitar estas objeciones. Finalmente, alegaré que las enmiendas sugeridas nos ayudan también a evitar una versión del problema de la generalidad. Lo que se requiere es que añadamos un elemento internista a nuestro criterio de estatus epistémico positivo. Nuestra conclusión será que el conocimiento es una creencia verdadera que resulta de una virtud cognitiva, pero no de cualquier virtud cognitiva. Aquellas virtudes cognitivas que son importantes para el conocimiento y la justificación tienen sus bases en la formación y conservación epistémicamente responsable de creencias. En otras palabras, en los casos de conocimiento, la fiabilidad está fundamentada en la responsabilidad.

2.1. El problema del demonio maligno para la epistemología de virtudes

La primera objeción a la que se enfrenta la epistemología de virtudes es que (EV) parece demasiado fuerte. Esta objeción se plantea si creemos que el estatus epistémico positivo está estrechamente relacionado con la justificación epistémica. Más específicamente, parece que un agente epistémico podría estar justificado en creer que *p* aun cuando sus facultades intelectuales fuesen en buena medida poco fiables. Supóngase, por ejemplo, que Catalina es víctima de un engañador cartesiano. A pesar de sus mejores esfuerzos, casi ninguna de las creencias de Catalina acerca del mundo que la rodea es verdadera. Es claro que en este caso las facultades de percepción de Catalina casi nunca son fiables. Pero no vamos a querer decir que ninguna de las creencias perceptuales de Catalina está justificada. Si Catalina cree que hay un árbol en su patio y ella basa esta creencia en el tipo de experiencia que usualmente es causada por árboles, entonces parece que está justificada, tal como nosotros lo estaríamos con respecto a creencias similares. El problema para la epistemología de virtudes es dar cuenta de esta intuición. Hay algo acerca de la creencia de Catalina que es epistémicamente valioso; esto es, valioso de una manera en que es relevante para tener conocimiento. Sin embargo, está claro que la creencia de Catalina no es el resultado de una creencia cognitiva en el sentido definido por (V).

La estrategia de Plantinga para abordar el problema del demonio maligno es admitir que la creencia de Catalina está justificada en algún sentido, mas no en el sentido que es suficiente para el estatus epistémico positivo. De acuerdo con Plantinga, la víctima del engañador maligno tiene una creencia que está epistémicamente libre de falta, en el sentido de que su creencia no viola ninguna de sus obligaciones epistémicas. No obstante, Plantinga alega que el no violar nuestras obligaciones epistémicas no es suficiente para tener estatus epistémico positivo. Esta última propiedad exige que nuestra creencia esté fundada en una virtud cognitiva objetivamente fiable.[2] Hasta donde puedo ver, Plantinga tiene razón en esto. En otras palabras, tiene razón en que estar libre de falta epistémica no es suficiente para el estatus epistémico positivo, y que el estatus epistémico positivo requiere estar basado en una facultad cognitiva objetivamente fiable. Pero más adelante alegaré que no violar nuestras obligaciones epistémicas sí es *necesario* para el estatus epistémico positivo, y que la teoría de Plantinga de la virtud epistémica no da cuenta de esto. Pero esta discusión debe posponerse hasta la subsección 2.2, donde discuto la objeción de que (EV) es demasiado débil.

La estrategia de Sosa para abordar el problema del demonio maligno es relativizar la justificación a un medio. De este modo, Sosa reconoce que hay algo valioso acerca de la creencia de Catalina, aun cuando esa creencia tenga su origen en facultades cognitivas que nunca son de fiar. Lo que es valioso acerca de la creencia de Catalina, según Sosa, es haber sido producida por facultades cognitivas que serían fiables en *nuestro* medio.

> *En la propuesta presente, la aptitud es relativa a un medio.* En relación con nuestro medio real *A*, nuestros mecanismos automáticos de experiencia-creencia cuentan como virtudes que producen mucha verdad y justificación y aptitud. Por supuesto, en relación con el medio demoníaco *D*, tales mecanismos no son virtuosos y no producen ni verdad ni aptitud. Se sigue que, en relación con *D*, las víctimas del demonio no son aptas, y, no obstante, en relación con *A*, sus creencias sí son aptas.[3]

[2] Plantinga 1988, pp. 8 y ss.
[3] Sosa 1991b, p. 289.

Esta propuesta de Sosa es interesante, pero da lugar a algunas preguntas. Primero, ¿no podríamos reconstruir el ejemplo para que los mecanismos cognitivos de Catalina no fueran fiables en relación con nuestro medio? Supóngase así que Catalina es un cerebro en una cubeta conectada a una supercomputadora que causa en ella experiencias exactamente iguales a las experiencias que tengo yo ahora. Si en estas circunstancias Catalina llega a la creencia de que hay un vaso de agua en la mesa que se encuentra enfrente de ella, su creencia debería estar tan justificada como lo está mi creencia de que hay un vaso de agua sobre la mesa frente a mí. Pero si Catalina estuviese en mi medio, sus facultades cognitivas no serían para nada fiables, y serían de hecho incapaces de conectarla en absoluto con la realidad; pues si Catalina estuviera en mi medio, en lugar de estar conectada a una supercomputadora, carecería de las facultades para producir experiencias. Sería un cerebro indefenso sobre el escritorio. Lo que el ejemplo muestra es que la explicación de Sosa deberá definir los medios de forma sumamente específica, de manera que nuestro medio incluya estar dentro de una cabeza normal que tenga un aparato sensorial normal. O, alternativamente, deberá definir los conjuntos de circunstancias de forma sumamente específica, de manera tal que incluyan estar dentro de una cabeza con un aparato sensorial normal. Esto podrá parecer extraño, pero sólo muestra que la noción de Sosa de un medio o de un conjunto de circunstancias tiene que ser una noción técnica.

No obstante, parece haber otro problema para esta explicación. Supongamos que el medio en el que se encuentra Catalina ayuda a los poderes de razonamiento de Catalina. Podemos imaginar que los mecanismos naturales de razonamiento de Catalina son defectuosos, pero que los fluidos en la cubeta sirven para corregir el defecto. De este modo, dentro del medio de la cubeta, el razonamiento de Catalina es impecable. Pero si Catalina estuviera en un medio normal, esto es, dentro de una cabeza normal con un aparato sensorial normal, sus mecanismos de razonamiento serían defectuosos y por lo tanto no fiables. Supóngase ahora que Catalina cree que la casa que se encuentra frente a ella fue construida antes de 1900, y que cree esto, en parte, con base en su experiencia presente y, en parte,

con base en su razonamiento a partir de esa experiencia. Me parece a mí que Catalina puede estar perfectamente justificada en relación con esa creencia, a pesar de ser un cerebro en una cubeta y de que los mecanismos cognitivos que producen su creencia no son fiables. Sin embargo, los mecanismos que producen la creencia de Catalina tampoco son fiables en relación con nuestro medio, dado que en éste Catalina carecería de los fluidos de la cubeta que corrigen sus defectos cognitivos.

Sosa podría intentar resolver el problema de la siguiente manera. Podríamos definir un medio de manera sumamente específica, para así incluir estar en una cabeza normal, etc., y después definir los conjuntos de circunstancias en términos de *inputs* experienciales y dóxicos. Los mecanismos cognitivos serían entonces disposiciones para formar ciertas creencias en un campo, dados ciertos *inputs* experienciales y dóxicos. Podríamos entonces decir que lo que es valioso de Catalina no es que tendría virtudes si estuviera en nuestro medio, sino que los mecanismos cognitivos que tiene en su medio ambiente serían virtudes en el nuestro.[4]

Considero que hay al menos dos problemas con la última propuesta: uno para la posición de Sosa en particular, y otro para la epistemología de virtudes en general. Primero, la posición de Sosa requiere que tengamos una perspectiva epistémica sobre nuestras propias virtudes cognitivas para tener justificación reflexiva y para poder resolver el problema de la generalidad.[5] Pero es inverosímil que el creyente ordinario tenga tal perspectiva cuando las virtudes se definan en términos de *inputs* experienciales. Considero que los pares de experiencia-creencia que habrían de describir un mecanismo fiable tienen que ser muy detallados con respecto a la cualidad de las experiencias involucradas. Y en el caso ordinario no hay tal perspectiva detallada ni siquiera sobre nuestras experiencias presentes, mucho menos sobre el rango de nuestras experiencias posibles.

[4] Estoy aquí en deuda con Sosa, quien sugirió esta respuesta en una conversación.

[5] La noción de una perspectiva epistémica y el papel que desempeña en la explicación de Sosa de la justificación reflexiva se discute más adelante.

Segundo, la explicación de Sosa acerca de lo que es valioso de la creencia de Catalina supone que los mecanismos cognitivos de Catalina serían fiables en nuestro medio. Pero esto supone que nuestros mecanismos cognitivos son fiables en nuestro medio. Pensamos que Catalina es fiable porque ella es como nosotros en algunos aspectos relevantes, y pensamos que nosotros somos fiables. Pero, supóngase que somos víctimas de un engañador maligno o supóngase que somos cerebros en una cubeta comunitaria, entonces los mecanismos de Catalina no son más fiables en nuestro medio que lo que lo son en el suyo. Y así, de acuerdo con la explicación de Sosa, las creencias de Catalina no están justificadas en relación con nuestro medio. Pero esto parece equivocado; parece haber algo valioso en las creencias de Catalina sea o no que nosotros o ella seamos víctimas de un engañador maligno. Hay algo epistémicamente importante sobre la manera en que sus creencias y las nuestras están formadas, sea o no que estén formadas a través de facultades cognitivas que sean objetivamente fiables en relación con nuestro medio.

Me gustaría sugerir que lo que es epistémicamente valioso acerca de las creencias de Catalina es que son correctas desde su punto de vista. Desde el punto de vista de Catalina, la manera en que ella ha formado sus creencias, y la manera en que ella continúa sosteniéndolas, es perfectamente correcta o apropiada. Por consiguiente, sugiero que el conocimiento tiene un elemento subjetivo. No es suficiente que nuestra creencia sea de hecho verdadera y esté de hecho causada por una facultad cognitiva fiable; la manera en que formamos y sostenemos nuestras creencias tiene también que ser correcta o apropiada desde nuestro propio punto de vista. En la sección 3 trataré de explicitar con más detalle el tipo de corrección de que se trata. Sin embargo, podemos perseguir este asunto en un nivel más general considerando la segunda de nuestras dos objeciones a la epistemología de virtudes.

2.2. El problema de la irresponsabilidad epistémica

La segunda objeción que hay que considerar es que (EV) es demasiado débil. Específicamente, podemos imaginarnos casos en los que las facultades cognitivas de *S* son altamente fiables

con respecto a su creencia de que *p*, pero donde *S* es epistémicamente irresponsable al creer que *p*. Tal caso puede surgir cuando *S* tiene pruebas sustanciales pero confundentes contra su creencia de que *p*.

Considérese un ejemplo de Plantinga, que tiene la intención de mostrar que el fiabilismo de los procesos es falso. *S* sufre de un tumor cerebral que, por un irónico giro del destino, causa un proceso cognitivo fiable que tiene como resultado que *S* crea que tiene un tumor cerebral. *S* no tiene pruebas a favor de su creencia y de hecho tiene pruebas considerables en contra de ella. No obstante, *S* continúa creyendo que tiene un tumor cerebral. Obviamente *S* no sabe en este caso que tiene un tumor cerebral, aunque sea cierto que tenga uno. El ejemplo tiene la intención de mostrar que la creencia verdadera causada por un proceso cognitivo fiable no es suficiente para el conocimiento. Una explicación de esto es que tal proceso puede resultar en una creencia epistémicamente irresponsable. Dado que *S* no tiene pruebas a favor de su creencia ni pruebas considerables en contra de ella, *S* es epistémicamente irresponsable al creer que tiene un tumor cerebral. Desde el punto de vista del propio *S*, él no debería tener esa creencia.

Plantinga alega que la epistemología de virtudes evita el contraejemplo que se le opone al fiabilismo de los procesos, aunque no lo evita invocando la responsabilidad epistémica como un requisito para el conocimiento. Más bien, la epistemología de virtudes pone una restricción sobre cuáles procesos cognitivos fiables pueden dar lugar al conocimiento. Sólo los procesos fundados en una facultad cognitiva que funciona apropiadamente son epistémicamente valiosos. En el caso del tumor cerebral, por supuesto, el proceso cognitivo de *S* no está fundado en una facultad que funcione apropiadamente. En ese caso, el proceso es resultado de un mal funcionamiento cognitivo. Pero a pesar de que la posición de Plantinga evita el ejemplo del tumor cerebral, está abierta a un tipo diferente de contraejemplo.

Considérese el caso de María, quien es en muchos aspectos un ser humano normal. La diferencia relevante es que las facultades cognitivas de María producen en ella la creencia de que siempre hay un tigre en las cercanías, e incluso en los casos en los que María ni ve, ni oye ni percibe un tigre. El cerebro de Ma-

ría está diseñado para ser sensible al campo electromagnético que es emitido únicamente por los tigres, causando así que ella se forme la creencia relevante en la situación apropiada, y sin ninguna experiencia correspondiente, sensorial o de otro tipo. Podemos imaginar que esta característica cognitiva haya sido diseñada por los procesos naturales de la evolución, o que haya sido literalmente diseñada por un creador benéfico; uno que se da cuenta de que los tigres son peligrosos para seres como María y que por ello desea equiparla con un dispositivo fiable de alerta. Supóngase ahora que un tigre está caminando en las cercanías y que María se forma la creencia apropiada. Añadamos que María no tiene ninguna prueba de que hay un tigre en el área, ni prueba alguna de que ella posee una facultad como ésa. En lugar de esto, ella tiene pruebas considerables *en contra* de su creencia de que hay tigres en el área. A las claras, la creencia de María de que hay un tigre en las cercanías no tiene en esta situación un estatus epistémico positivo, a pesar de que la creencia sea causada por facultades que están funcionando apropiadamente en un medio apropiado. María no *sabe* que hay un tigre en las cercanías. Otra vez, la explicación de esto es que la creencia de María es epistémicamente irresponsable. Dada la manera en que las cosas se ven desde el punto de vista de María, ella *no debería* creer que hay un tigre en las cercanías.

Alguien que desee defender el punto de vista de Plantinga podría responder el ejemplo de la siguiente manera. Dado que María tiene pruebas en contra de que hay un tigre en las cercanías, es cierto que ella no debería creer que hay un tigre en las cercanías. Pero esto sólo muestra que las facultades cognitivas de María no están funcionando apropiadamente, dado que no son sensibles a las pruebas pertinentes. Si sus facultades estuvieran funcionando apropiadamente, ella creería de acuerdo con las pruebas con las que cuenta. El ejemplo anterior no es, por ello, un contraejemplo a la teoría.

Creo que hay dos respuestas adecuadas a esta línea de razonamiento. Primero, me parece que el contraejemplo no depende de que María tenga pruebas en contra de su creencia de que hay un tigre en las cercanías. Si tuviéramos que corregir el caso para que María no tenga fundamentos en ningún sentido, el caso corregido seguiría constituyendo un contraejemplo

efectivo a la teoría de Plantinga. En el caso en el que María se encuentra a sí misma creyendo que hay un tigre en las cercanías, pero no tiene ningún fundamento cualquiera que éste sea para su creencia, está claro que María no sabe que hay un tigre en las cercanías.

Pero si esto no convence al defensor de la teoría de Plantinga, podemos considerar un tercer escenario. Imagínate que las cosas están como en el primer caso (María de repente cree que hay un tigre en las cercanías a pesar del hecho de que no tiene ninguna prueba a favor de esa creencia, y a pesar del hecho de que tiene pruebas considerables en contra de ella). Añadamos ahora que el creador de María sabe que los tigres son muy peligrosos para seres como María. Por esta razón, Él ha diseñado las facultades cognitivas de María de tal manera que su facultad de alerta de tigres siempre esté por encima de sus facultades recolectoras de pruebas, en casos en los que las facultades entren en conflicto. En este caso tendremos que decir que la creencia de María es el resultado de facultades que están funcionando apropiadamente. Pero debido a que la creencia de María es contraria a todas las pruebas con las que cuenta, su creencia no puede ser considerada conocimiento. Desde el punto de vista de María, ella no debería tener la creencia que tiene.[6] El principio que está detrás de los ejemplos anteriores es éste: es posible que una creencia esté causada por facultades que estén funcionando apropiadamente, pero que sea una creencia enteramente irresponsable. El conocimiento, sin embargo, requiere la responsabilidad epistémica. Otra manera de presentar el mismo asunto es como sigue. Los ejemplos muestran que no es suficiente para el conocimiento que las facultades cognitivas de *S* estén *de hecho* funcionando apropiadamente. El requisito del conocimiento es que las cosas estén funcionando apropiadamente *desde el punto de vista de S*.

La estrategia de Sosa para abordar este tipo de ejemplos es reconocer la importancia del punto de vista de *S* al invocar la

[6] Este ejemplo no viola la condición de Plantinga de que la parte relevante del plan diseñado tenga como objetivo la producción de creencias verdaderas. Pues aunque el plan diseñado tiene como objetivo la supervivencia de María, tal objetivo se alcanza por medio de la producción de creencias verdaderas acerca de los tigres.

perspectiva epistémica de *S*. Sosa hace una distinción entre el conocimiento animal y el conocimiento reflexivo. Para el conocimiento animal, es suficiente que la creencia verdadera de *S* sea causada por una facultad fiable. Para el conocimiento reflexivo, tenemos que añadir que *S* tiene que captar genuinamente el hecho de que su creencia está basada en una facultad cognitiva fiable. Esta captación tendrá a su vez que ser el resultado de una facultad de facultades, lo que da lugar a la perspectiva epistémica requerida.

> Pues somos capaces de aumentar nuestra justificación a favor de *P* si podemos ver que nuestra creencia de que *P* ocurre en un área *A* y en circunstancias *C*, tal que tenemos una facultad (una competencia o aptitud) de creer correctamente en el área *A* cuando estamos en las circunstancias *C*... Nos atribuimos de ese modo un estado intrínseco tal que cuando surge una cuestión en el área *A* cuando estamos en las circunstancias *C*, ese estado intrínseco ajusta nuestra creencia a los hechos en esa área para que siempre o en general tengamos creencias correctas.[7]

De acuerdo con Sosa, *poder* "ver" que nuestra creencia de que *p* está en un área y circunstancias dadas y "atribuirnos" a nosotros mismos fiabilidad en ese campo y en esas circunstancias es tener creencias verdaderas con respecto a eso, en cuyo caso esas creencias verdaderas son ellas mismas producto de una virtud cognitiva. Y ahora podemos ver cómo puede aplicarse esta posición al caso anterior. Según Sosa, María tiene conocimiento animal, mas no conocimiento reflexivo. Más aún, él puede decir que la creencia de María está reflexivamente injustificada, dado que su creencia está de hecho en conflicto con su perspectiva epistémica acerca de sus facultades.

Pero el problema con esta propuesta es que rara vez tenemos tales creencias acerca de nuestras creencias y acerca de nuestras facultades cognitivas. En el caso típico, no tenemos para nada creencias acerca de las fuentes de nuestras creencias, o acerca de nuestra fiabilidad en áreas y circunstancias particulares.

[7] Sosa 1991b, p. 282. Sosa desarrolla esta estrategia en "Intellectual Virtue in Perspective" y en "Reliabilism and Intellectual Virtue", los dos en Sosa 1991a.

O al menos lo anterior es así para las creencias presentes a la mente. Pero, ¿es acaso verosímil que tengamos típicamente creencias disposicionales como las descritas? Cuando sí tenemos tal perspectiva disposicional, el campo y las circunstancias que esa perspectiva especifica son probablemente equivocados. Específicamente, si llego a atribuirme ciertas facultades cognitivas, esas facultades son especificadas de manera demasiado amplia para ser de alguna utilidad. Por ejemplo, considérese mi creencia de que hay un vaso de agua sobre la mesa. En el caso típico no tengo ninguna creencia presente en la mente sobre el origen de esta creencia en una determinada virtud cognitiva. Consideremos ahora cualquier creencia disposicional que pudiera yo tener. Después de considerar el asunto por un momento, se me ocurre que mi creencia acerca del vaso es el resultado de mi vista. Pero si me piden que sea muy específico acerca de un área de proposiciones *A*, o un conjunto de circunstancias *C*, tales que soy sumamente fiable en ese campo cuando me encuentro en esas circunstancias, estoy perdido. Simplemente no tengo creencias muy específicas en ese terreno, ni es verosímil que tales creencias sean accesibles disposicionalmente con sólo pensar acerca de ello un poco más. Pero tal conclusión no debería sorprendernos. De lo contrario, sería posible hacer ciencia cognitiva desde nuestro sillón. Y esto nos permite poner la misma objeción de otra manera. Si Sosa estuviera en lo correcto con respecto a que los creyentes típicamente poseen la perspectiva que él exige, eso implicaría que la ciencia cognitiva puede llevarse acabo por introspección.

Podemos concluir que en el caso típico un creyente no tendrá una captación genuina del inventario de las facultades cognitivas que posee, ni tendrá una perspectiva acerca de qué facultad es la responsable de producir la creencia particular en cuestión. Por otro lado, parece haber algo importante y correcto en la propuesta de Sosa. Quiero alegar que Sosa está en lo correcto al invocar el punto de vista de *S* como un elemento importante para tener conocimiento, aunque invoca el punto de vista de *S* en el sentido incorrecto. Más adelante desarrollaré un sentido diferente en el que la creencia de María es correcta o apropiada desde su punto de vista, y alegaré que éste es el sentido que es relevante para tener conocimiento.

3. *Una versión internista de la epistemología de virtudes*

Hemos dicho que (EV) no toma en cuenta una clase importante de valor epistémico. A saber, (EV) no logra reconocer la importancia de que la creencia de *S* sea correcta o apropiada desde el punto de vista de *S*. Una manera en que esta falta se hace presente es en el caso del problema del demonio maligno. La epistemología de virtudes no reconoce que las creencias de *S* podrían ser epistémicamente valiosas en un sentido apropiado del término, aun cuando esas creencias fuesen el resultado de facultades cognitivas que no son en absoluto fiables. Otra manera en que este problema se presenta es en los ejemplos que muestran que (EV) es demasiado débil. Hay casos en los que la creencia verdadera de *S* es el resultado de una facultad cognitiva fiable, pero en los que *S* no tiene conocimiento debido a que la creencia de *S* es, en algún sentido, inapropiada desde el punto de vista de *S*.

Sosa intenta abordar este último problema invocando la idea de una perspectiva epistémica. El problema con esta propuesta es que la perspectiva relevante está ausente en el caso típico. Es inverosímil que los creyentes tengan típicamente una captación genuina de sus facultades cognitivas o de cuál es la facultad que ha producido una creencia en particular. Más adelante me gustaría desarrollar una manera distinta de entender qué significa que una creencia sea correcta o apropiada desde el punto de vista de *S*. Después alegaré que la epistemología de virtudes puede ser enmendada para incorporar esta manera de entender esa propiedad, y defenderé la teoría del conocimiento que resulta de ello. Por último, alegaré que la modificación propuesta nos permite lidiar también con el problema de la generalidad.

3.1. Internismo de la norma

El internismo de la norma es la posición según la cual una creencia justificada es el resultado de seguir normas epistémicas correctas, o reglas correctas de formación y conservación de creencias. Más exactamente,

(IN) *S* está epistémicamente justificado en creer que *p* si y sólo si el que *S* crea que *p* es conforme a las normas

> epistémicas que *S* mismo sanciona, y la historia de la creencia de *S* es también conforme a esas normas.[8]

Será necesario decir más acerca de dos de las nociones centrales que están contenidas en (IN): la noción de que una creencia concuerde con una norma epistémica y la noción de que una norma epistémica sea sancionada. Comienzo por la última.

Podemos darnos una idea de lo que es sancionar una norma epistémica si consideramos el siguiente ejemplo. Supóngase que Juana, quien no es muy buena en matemáticas, cree un teorema complicado sobre la base de un conjunto de axiomas que de hecho sustentan el teorema. Pero supóngase que ella lo hace, no porque vea la relación de apoyo, sino porque ha razonado inválidamente de los axiomas al teorema. Obviamente Juana no está justificada en creer que el teorema es correcto.

¿Qué se requiere para que Juana esté justificada en creer el teorema? ¿Qué es lo que la justificación exige y Juana no tiene? Una sugerencia verosímil es que Juana deberá ser sensible a la relación de inferencia que hay entre el teorema y los axiomas sobre los que ella basa el teorema. Sin embargo, no es fácil establecer qué es exactamente lo que significa esta sensibilidad. Puesto que si bien frecuentemente somos "conscientes" de que algún conjunto de pruebas sustentan una conclusión, no es fácil establecer en qué consiste esa conciencia.

Una sugerencia es que Juana tiene que creer que su conclusión se sigue de sus razones. Pero esto es, obviamente, demasiado débil, puesto que Juana podría creer que su conclusión se sigue de sus razones aun cuando haya razonado falazmente y no tenga ninguna intelección de cómo su conclusión se sigue de sus razones. De manera alternativa, se podría sugerir que Juana tiene que creer que la regla general de inferencia relevante es correcta, y que su inferencia es una ejemplificación de esa regla general. Pero esta sugerencia es demasiado fuerte. Comúnmente, sólo los lógicos tienen creencias acerca de las reglas deductivas que gobiernan nuestro razonamiento, y todas las partes convienen en que nadie ha caracterizado exitosamente las reglas que gobiernan nuestro razonamiento

[8] Defiendo esta posición en detalle en Greco 1990.

no deductivo. Y si lo más común es que no tengamos creencias acerca de las reglas que gobiernan el razonamiento correcto, ¿cómo hemos de entender nuestra sensibilidad a tales reglas?

Sugiero que si bien por lo común no tenemos creencias acerca de esas reglas, sí *sancionamos* tales reglas cuando razonamos. En otras palabras, seguimos esas reglas cuando razonamos cuidadosamente, aunque la manera en que las seguimos no suponga tener creencias acerca de ellas, ni presentes en la mente ni disposicionales. Así, la manera en que sancionamos reglas de razonamiento es análoga a la manera en que sancionamos otras normas que gobiernan la acción. Las normas que gobiernan el buen batear dentro del béisbol, por ejemplo, son aceptadas por los buenos bateadores cuando conscientemente se proponen batear. Pero esto no significa que todos los buenos bateadores sean capaces de articular tales normas o de formar de alguna otra manera creencias verdaderas acerca de ellas. No todos los buenos bateadores se pueden convertir en buenos entrenadores de bateo. De hecho, es posible que un buen bateador forme creencias falsas acerca de las normas que él acepta cuando está de hecho jugando. De este modo, los entrenadores juveniles que fueron buenos bateadores frecuentemente dicen a sus jugadores que hagan el *swing* al nivel de la bola con su bat. Pero los buenos bateadores de hecho casi nunca hacen el *swing* al nivel de la bola. Los bateadores que batean para mejorar su promedio generalmente hacen un *swing* ligeramente descendente hacia la bola, en tanto que los bateadores que buscan la potencia usualmente hacen el *swing* con un movimiento ligeramente ascendente.[9]

Así, aunque es común que no tengamos creencias acerca de las normas que gobiernan nuestras creencias, sí sancionamos ciertas normas y no otras. Las normas que sancionamos son las que seguimos cuando razonamos concienzudamente. Y así tiene perfecto sentido decir que alguien razona de una manera que él mismo no ha sancionado. Esto es de hecho lo que sucede

[9] Henry Hultquist me ha sugerido un ejemplo similar en relación con el tenis. Los entrenadores de tenis les dicen usualmente a sus jugadores que deberían pararse de lado frente la pelota para así pegar con más fuerza. Los mejores jugadores de tenis, sin embargo, se paran de frente a la pelota y generan la fuerza moviendo la parte superior de su cuerpo.

cuando formamos nuestras creencias con prisa, cuando aceptamos ilusiones infundadas, o cuando nos dejamos llevar por nuestros prejuicios.

Vuelvo ahora a la noción de que una creencia sea conforme a una norma. La noción puede hacerse más clara al considerar una distinción común en la filosofía moral. Es común que los filósofos morales hagan la distinción entre actuar de acuerdo con nuestro de deber y actuar por mor de nuestro deber. En el primer caso sucede que nuestras acciones coinciden con nuestro deber. En el segundo caso nuestras acciones son llevadas a cabo *porque* tenemos ciertos deberes. Y ahora una distinción similar puede hacerse con respecto a nuestro creer. Mientras que algunas de nuestras creencias están meramente de acuerdo con las normas de formación de creencias que sancionamos, otras son conforme a esas normas en el siguiente sentido: surgen, al menos parcialmente, *porque* sancionamos ciertas normas y no otras. Estas últimas creencias son aceptadas (al menos parcialmente) *porque* seguimos ciertas normas cuando razonamos concienzudamente.[10]

Para ilustrar la distinción podemos considerar el siguiente caso. Supóngase que Luis quiere ver cuál es el saldo en su chequera, y cree correctamente con base en una suposición afortunada que la cantidad de cheques que no se han cobrado asciende a un total de $200.00. Supóngase además que Luis sabe cuál es la cantidad de cada uno de los cheques que no se han cobrado, pero no se ha tomado la molestia de calcular el total. Él *podría* hacer el cálculo mentalmente, pero no lo hace. Ahora bien, las normas epistémicas que Luis acepta en esta situación permitirían la creencia de que el total de los cheques que no se han cobrado es de $200.00, ya que esas normas incluyen las reglas simples de la adición que están supuestas en la inferencia exigida. Pero aunque la creencia de Luis concuerde con las normas que él sanciona, su creencia no es conforme a esas normas, dado que él no utiliza esas normas de ninguna manera. Él no cree que el total es de $200.00 *porque* sancione una inferencia que lo lleve a ese resultado. Nótese que, como consecuencia de esto, debemos decir que Luis no está justifica-

[10] Para una distinción similar, véase Pollock 1986, p. 168.

do en creer que sus cheques no cobrados ascienden a la suma de $200.00.

Un último ejemplo servirá para mostrar que la historia de una creencia es también importante para la justificación. Supóngase que María cree que su cantante favorito, David, es italiano. Ella cree esto porque cree recordar claramente que esto es así, y no tiene ninguna razón en el presente para dudar de su creencia. De hecho, la creencia parece ser para ella conocimiento común. Asúmase también, sin embargo, que María llegó primeramente a su creencia con base en el testimonio de su madre, quien cree que todos los cantantes talentosos son italianos. En ese momento María sabía que su madre era una fuente poco fiable con respecto a esos asuntos, y se percató de que no era racional aceptar su testimonio. No obstante, ella lo creyó de todas maneras. Está claro que María no está justificada en su creencia ahora, aunque su creencia concuerde con las normas epistémicas que ella acepta en el presente. La razón es que su creencia supone negligencia epistémica en un momento anterior.[11]

Podemos ahora articular el sentido relevante en el que el conocimiento exige que una creencia sea correcta o apropiada desde el punto de vista de *S*. La creencia de *S* de que *p* es correcta desde el punto de vista de *S*, en el sentido exigido para el conocimiento, sólo si el creer *S* que *p* es conforme a las normas epistémicas que *S* sanciona, y sólo si la historia de la creencia de *S* también se ha dado conforme a esas normas.

Nótese que la posición presente (IN) no está sujeta a las objeciones planteadas contra la idea de Sosa de una perspectiva

[11] Por supuesto, quedan preguntas. Por ejemplo, es verosímil que las normas de una persona cambien y hasta entren en conflicto al pasar el tiempo. ¿De qué manera afecta esto a la responsabilidad epistémica? Está también el problema de la "esquizofrenia de la norma", o el problema de normas que entran en conflicto en un mismo momento. Finalmente, se podría pensar que la explicación anterior nos lleva a un tipo inaceptable de relativismo epistémico. En Greco 1990 trato estas cuestiones. Ahí concluyo que a) la responsabilidad tiene que ver con creer conforme a nuestras normas actuales; b) cuando nuestras normas actuales entran en conflicto, la responsabilidad requiere que ninguna de las normas de *S* prohíba la creencia de *S*; y c) el único tipo de relativismo implicado es inofensivo, y no debería sorprendernos dada la analogía con la responsabilidad moral.

epistémica. De este modo la posición no requiere que *S* tenga creencias *acerca* de qué normas sanciona, o de qué normas están supuestas en la formación de una creencia particular. Todo lo que se necesita es que *S* sancione de hecho las normas relevantes, y que la creencia de *S* sea de hecho conforme a esas normas. Segundo, la presente posición explica qué es valioso en las creencias de la víctima del engañador maligno. En el caso del engañador maligno, las creencias de Catalina están justificadas porque son conformes a las reglas de formación y conservación de creencias que Catalina sanciona. Finalmente, la versión explica por qué las creencias de María no llegan a ser conocimiento. Aunque las creencias de María resulten de una facultad fiable detectora de tigres, la creencia de María no es conforme a las normas que María sanciona. Presumiblemente, María sanciona normas que prohíben creer que hay tigres presentes en ausencia de cualquier prueba de que los hay, o en casos en los que se tienen pruebas considerables en contra de esa creencia y ninguna prueba a favor de ella.[12]

3.2. El internismo de la norma aplicado a la epistemología de virtudes

Podemos ver cómo puede ser usada la posición presente para enmendar la epistemología de virtudes si hacemos una distinción entre una virtud y la base para esa virtud. Hemos estado entendiendo las virtudes como habilidades, y hemos estado entendiendo las habilidades como disposiciones estables para lograr ciertos resultados en ciertas condiciones. Pero entonces la misma virtud puede tener diferentes bases en diferentes sujetos. Así, la habilidad de absorber oxígeno en la sangre tiene diferentes bases en los peces que las que tiene en los seres humanos. De manera similar, la habilidad de rodar por un plano inclinado tiene diferentes bases en un lápiz que las que tiene en una pelota de béisbol. Ahora bien, de acuerdo tanto con Sosa como con Plantinga, la base para una virtud cognitiva es

[12] Estoy dispuesto a conceder que no todos los seres susceptibles de estar justificados necesitan aceptar tales normas, pero esos seres serían muy diferentes de nosotros, y no tengo ideas suficientemente claras acerca de ellos. Tiendo a pensar que cuando completemos bien la historia, la explicación actual valdrá para estos seres extraños.

la naturaleza interna del sujeto cognitivo. Así, Plantinga pone como base de una virtud cognitiva el aparato cognitivo del sujeto que cree, tal como ha sido designado por un Diseñador benéfico. Sosa se refiere explícitamente a la naturaleza interna del sujeto en su última versión:

> Uno tiene una virtud o facultad intelectual relativa a un medio *M* si y sólo si uno tiene una naturaleza interna *I* en virtud de la cual uno alcanzaría mayoritariamente la verdad y evitaría el error en una cierta área de proposiciones *A*, cuando se está en ciertas condiciones *C*.[13]

Una propuesta diferente sería que la base para las virtudes cognitivas, al menos en lo que concierne al conocimiento, tiene que ser que *S* proceda conforme a las normas epistémicas que *S* sanciona. Según esta propuesta, las virtudes cognitivas relevantes para el conocimiento están fundadas en la formación y conservación cuidadosa de la creencia, más que en una naturaleza interna inalterable.

Tal vez la siguiente analogía clarificará la presente propuesta. Tanto las máquinas de lanzamiento como Nolan Ryan tienen la habilidad de lanzar pelotas de béisbol a altas velocidades. Pero la base de esta virtud en la máquina de lanzamiento es diferente de la base de la virtud en Ryan. Más aún, la base para la virtud en la máquina es la naturaleza interna de la máquina; dada la manera en que la máquina ha sido construida y dadas las condiciones apropiadas, la máquina lanza pelotas de béisbol a altas velocidades. La base de la misma virtud en Ryan es de un tipo diferente; la habilidad de Ryan para lanzar pelotas de béisbol está basada en la conformidad de Ryan con las normas que gobiernan los buenos lanzamientos. Una persona puede tener la misma naturaleza interna que Ryan y no tener la habilidad de lanzar pelotas de béisbol porque lo que hace esta persona no se ajusta a las normas adecuadas. Considérese que Ryan mismo no lanzaría pelotas de béisbol a alta velocidad si no se ajustara a las normas del buen lanzamiento.

[13] Sosa 1991b, p. 284. Véanse en esa misma obra las definiciones de Sosa en las pp. 286–289.

La analogía debería ser obvia. Lo que sugiero es que los conocedores son más como Ryan que como las máquinas de lanzamiento. Específicamente, sugiero que las virtudes asociadas con el conocimiento tienen su base en el ser conformes a las normas relevantes más que en una naturaleza interna fija.[14] La presente propuesta explica muy bien cómo el mismo sujeto puede tener creencias diferentes en las mismas circunstancias y en tiempos diferentes. Esto puede suceder si el sujeto razona cuidadosamente en un momento y descuidadamente en otro. (Justo como un *pitcher* puede ser eficaz en un momento e ineficaz en otro.) La presente propuesta también explica cómo la misma creencia puede tener estatus epistémicos diferentes cuando es formada en las misma circunstancias y en tiempos diferentes. Esto puede suceder si la creencia de *S* es formada conforme a las normas que *S* sanciona en un tiempo, pero meramente concuerda con esas normas en otro. Así, tomemos el caso de Luis y su chequera. En las mismas circunstancias Luis puede adivinar correctamente que los cheques que no se han cobrado ascienden a $200.00, o puede basar su creencia en una inferencia correcta. Es sólo cuando Luis forma su creencia conforme a las normas que él sanciona que su creencia tendrá un estatus epistémico positivo.

La aplicación del internismo de la norma a la epistemología de virtudes tiene como resultado en la siguiente explicación del estatus epistémico positivo:

(EIV) La creencia de *S* de que *p* tiene estatus epistémico positivo para *S* si y sólo si

(i) *S* cree que *p*;

(ii) la creencia de *S* de que *p* es el resultado de una virtud cognitiva fiable *V* de *S*; y

(iii) La virtud *V* de *S* tiene su base en el proceder de *S* conforme a normas epistémicas que *S* sanciona.

[14] Tal vez debería decir "más que *meramente* en una naturaleza interna fija", dado que es posible que la conformidad de *S* a las normas relevantes esté basada ella misma en una naturaleza interna mucho más profunda.

3.3. La defensa de (EIV)

De acuerdo con (EIV), el conocimiento es creencia verdadera que resulta de una virtud cognitiva, donde esta virtud tiene su base en el proceder de *S* conforme a las normas epistémicas que *S* sanciona. De este modo, en la presente explicación, el conocimiento es virtuoso tanto en el sentido subjetivo como en el objetivo. El conocimiento es virtuoso en el sentido subjetivo en tanto que el conocimiento es una creencia que es correcta o apropiada desde el punto de vista de *S*. Y esto significa que en los casos de conocimiento la creencia de *S* se ajusta a las reglas de formación y conservación de creencias que *S* sanciona. El conocimiento es virtuoso en el sentido objetivo en tanto que la creencia que es conocimiento es el resultado de una facultad congnitiva fiable. Más aún, las dos maneras en las que el conocimiento es virtuoso están relacionadas. En los casos de conocimiento, una creencia es objetivamente virtuosa *porque* es subjetivamente virtuosa. En otras palabras, en casos de conocimiento, la base para la virtud cognitiva objetivamente fiable de *S* está en el proceder de *S* conforme a las normas epistémicas que *S* mismo sanciona; la fiabilidad resulta de la responsabilidad.

Podemos ver ahora que (EIV) evita las dos objeciones formuladas en contra de la epistemología tal como se definen en (EV). Porque (EIV) reconoce un elemento internista en el conocimiento, (EIV) explica qué hay de valioso en las creencias de la víctima de un engañador maligno. Esto es, alguien cuyas facultades cognitivas no fueran en absoluto fiables debido a un engañador maligno podría, no obstante, razonar conforme a las normas que él sanciona. De modo que la víctima de un engañador maligno puede tener creencias que son subjetivamente responsables, aun si ellas no son objetivamente fiables. Segundo, (EIV) evita los contraejemplos que muestran que (EV) es demasiado débil. Específicamente, (EIV) *exige* la responsabilidad epistémica para el estatus epistémico positivo. Y esto requiere que la creencia de *S* sea correcta o apropiada desde el punto de vista de *S*, en el sentido definido por el internismo de la norma.

Así, (EIV) evita las dos objeciones formuladas en contra de (EV). ¿Posee aún (EIV) los rasgos atractivos que le atribuimos a

la epistemología de virtudes al comienzo de este ensayo? (EIV) sigue explicando muy bien por qué las creencias que son causadas por la percepción y la memoria tienen a menudo un estatus epistémico positivo, mientras que las creencias que son causadas a partir de ilusiones infundadas [*wishful thinking*] y superstición no lo tienen. Pero tiene la ventaja adicional de explicar por qué no todas las facultades cognitivas fiables dan lugar al estatus epistémico positivo. De modo que explica por qué las facultades de detección de tigres de María no lo tienen. Segundo, la teoría sigue dándonos la base para responder a ciertos tipos de escepticismo. De modo que continúa explicándonos por qué no tendríamos conocimiento *si* fuéramos cerebros en una cubeta, o víctimas de un demonio cartesiano, y por qué sí tenemos conocimiento en la medida en que esto no es el caso. (EIV) matiza de hecho nuestra respuesta al escepticismo al explicar qué hay de valioso en las creencias de las víctimas que se encuentran atrapadas en los escenarios escépticos.

Podemos concluir que (EIV) retiene todas las ventajas de (EV), mientras que evita los problemas que (EV) no puede evitar. En la última sección del ensayo alegaré que (EIV) nos ayuda también a hacer frente al problema de la generalidad, un problema que ha asolado las teorías fiabilistas del conocimiento.

4. *El problema de la generalidad*

Como dijimos antes, la epistemología de virtudes es una versión del fiabilismo. Y como es de esperarse, una seria objeción a la que se enfrenta la epistemología de virtudes es una versión del problema de la generalidad para las teorías fiabilistas del conocimiento. Más exactamente, para cualquier proposición verdadera *p* creída por *S*, podemos seleccionar un área de proposiciones *A* y un conjunto de circunstancias *C* tales que *S* es perfectamente fiable en *A* y *C*, o tales que *S* es horriblemente poco fiable en *A* y *C*. Obviamente, la epistemología de virtudes debe decir más acerca de qué áreas de proposiciones o conjuntos de circunstancias son relevantes para especificar las virtudes cognitivas.

Podemos entender el problema de la generalidad más claramente si consideramos el siguiente criterio para el estatus

epistémico positivo, sugerido por nuestra anterior discusión de (EV):

(EV′) La creencia de *S* de que *p* tiene un estatus epistémico positivo para *S* si

(1) *S* cree que *p*; y

(2) hay un área *A* y un conjunto de circunstancias *C* tales que

(i) *p* se encuentra en el área *A*,

(ii) *S* se encuentra en las circunstancias *C*, y

(iii) para cualquier proposición *q* en *A*, si *S* estuviera en *C* y *S* creyera que *q*, entonces *S* muy probablemente creería correctamente que *q*.

Como dijimos antes, surge un problema concerniente a la selección de una *A* y una *C* apropiadas. Pues dada cualquier creencia verdadera de que *p*, *siempre* podremos sacar a relucir un área *A* y un conjunto de circunstancias *C*, tales que *S* sería *perfectamente* fiable en *A* y en *C*. Para cualquier creencia de que *p*, sea *A* el área que sólo incluye las proposiciones *p* y no-*p*. Sea *C* el conjunto que incluye cualesquiera circunstancias que causen que *p* sea verdadera, junto con las circunstancias que causan que *S* crea que *p*. A las claras, *S* es perfectamente fiable con respecto a proposiciones en esta área y en estas circunstancias. Pero no querremos decir que todas las creencias verdaderas de *S* tengan un estatus epistémico positivo para *S*. Y por supuesto hay un problema análogo en la otra dirección de la generalidad. Pues dada cualquier creencia de que *p*, *siempre* podremos especificar un área de proposiciones *A* y un conjunto de circunstancias *C*, tales que *p* está en *A*, *S* se encuentra en *C*, y *S no* es fiable con respecto a las proposiciones en *A* en circunstancias *C*.[15]

Quiero sugerir que (EIV) nos ofrece los recursos que se necesitan para resolver el problema de la generalidad. Específicamente, las áreas de proposiciones y los conjuntos de circunstancias que son relevantes para especificar las virtudes cognitivas

[15] Véase Sosa 1991b para una discusión acerca de cómo podría solucionar la epistemología de virtudes el problema de la generalidad sin introducir el internismo de la norma.

son aquellas A y C que se encuentran en las normas que S sanciona. Cuando S forma y sostiene sus creencias responsablemente, lo hace conforme a ciertas normas que sanciona. Estas normas especifican conjuntos de condiciones en sus antecedentes en los que es permisible tener ciertas creencias, especificadas en sus consecuentes. Cuando la formación y conservación de creencias de S es conforme a estas normas, eso formará la base para un mecanismo cognitivo $M(A, C)$, en el que C es un conjunto de circunstancias que corresponden a las condiciones descritas en los antecedentes de las normas relevantes, y en el que A es un área de proposiciones que corresponden a las creencias descritas en los consecuentes de esas normas. Ahora bien, si las normas que S sanciona son también fiables en el medio donde S las usa, entonces el mecanismo cognitivo $M(A, C)$ que resulta también será una virtud cognitiva relativa a ese medio. Más aún, será la virtud cognitiva que es relevante para determinar si S tiene conocimiento en un caso particular.

En conclusión, (EIV) resuelve problemas que (EV) no resuelve, mientras que retiene todas las ventajas de la epistemología de virtudes. Además, (EIV) nos provee con recursos para resolver el problema de la generalidad que surge en las teorías fiabilistas del conocimiento. Deberíamos, por ello, enmendar la idea básica de la epistemología de virtudes para que las virtudes cognitivas que son relevantes para el conocimiento tengan su base en la responsabilidad epistémica del conocedor. De esta manera añadimos un elemento internista a la teoría de virtudes del conocimiento reconociendo que el conocimiento tiene que ser objetivamente fiable, pero que también tiene que ser correcto o apropiado desde el punto de vista de S.[16]

[*Traducción: Diego Acosta; revisión: Margarita M. Valdés*]

[16] En este artículo estoy inmensamente en deuda con la obra de Ernesto Sosa. Le debo también un agradecimiento especial por sus comentarios escritos y por su paciente conversación. Además quisiera también agradecer a Vincent Colapietro, Linda Zagzebski y David Zimmerman por sus comentarios a borradores anteriores y otro tipo de material relevante para este artículo. Por último, me gustaría agradecer a los árbitros de la revista *Canadian Journal of Philosophy* por sus comentarios a versiones anteriores del artículo.

LA NATURALEZA Y LOS COMPONENTES DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES*

LINDA ZAGZEBSKI

1. *Explicación general de la virtud* [pp. 134–137]

Un problema serio con el que se topa cualquier intento de ofrecer una elucidación general de la naturaleza de las virtudes es que nuestro lenguaje no contiene suficientes nombres que transmitan la realidad integral completa de cada virtud. Algunos nombres de virtudes se enfocan en sentimientos reactivos (empatía), algunos en deseos (curiosidad), algunos en motivaciones para actuar (benevolencia), mientras que otros seleccionan patrones de acción que parecen ser independientes del sentimiento y los motivos (justicia). Por esta razón es fácil confundir una virtud con un sentimiento en algunos casos (empatía, compasión), y con una habilidad en otros (justicia). El resultado es que es muy difícil ofrecer una elucidación integral de las virtudes usando el lenguaje común de la virtud. MacIntyre, en MacIntyre 1984, atribuye el problema a un defecto en nuestra cultura, pero ésta no puede ser una explicación adecuada, dado que la lista de Aristóteles no era mejor en ese sentido que la nuestra. Cuando examinamos las virtudes y los vicios propuestos por Aristóteles vemos que él tenía la misma dificultad para encontrar nombres para algunos de ellos, y algunos de sus nombres parecían forzados, tales como su término *anaisthesia*, que él acuña para el rasgo de la insensibilidad al placer. [...] la respuesta de Gregory Trianosky a esta situación consiste en decir que las virtudes no son todas

*Los fragmentos que integran el presente capítulo están tomados de la parte II (pp. 134–137, 139, 166–184 y 241–246 del libro de Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. © Cambridge University Press, 1996. Traducido con autorización.

ellas rasgos del mismo tipo general (Trianosky 1987, p. 124). Robert Roberts, en Roberts 1980, también concluye que hay varios tipos de virtud. Esta respuesta es comprensible y es posible que nos veamos forzados eventualmente a adoptarla, aunque creo que sólo debe ser considerada como un último recurso, y no veo razón para aceptarla aún. Es más verosímil que el problema derive de un defecto en nuestro lenguaje de virtudes más que de una división en la naturaleza misma de la virtud.

Comencemos examinando las características de la virtud que hemos identificado. Primero, una virtud es una excelencia adquirida del alma, o para usar una terminología más moderna, es una excelencia adquirida de la persona en un sentido profundo y duradero. Un vicio es la cualidad contraria; es un defecto adquirido del alma. Una manera de expresar la profundidad requerida para que un rasgo sea una virtud o un vicio es concebirlo como una cualidad que adscribiríamos a una persona si se nos pidiera que la describiéramos después de su muerte. Quizá ninguna cualidad es realmente permanente, o al menos no lo es ninguna cualidad interesante, pero las virtudes y los vicios están en la categoría de las cualidades más duraderas de una persona, y son más definitorias de quién es la persona que cualquier otra categoría de cualidades.

Segundo, una virtud se adquiere por un proceso que supone cierta cantidad de tiempo y trabajo por parte del agente. Esto no es lo mismo que sugerir que una persona controle completamente la adquisición de una virtud; eso es claramente falso. Sin embargo, el tiempo y el esfuerzo exigidos dan cuenta parcialmente de la profundidad y el carácter duradero de una virtud que en parte define la identidad de la persona y nos lleva a concebir a la persona como responsable de ella. Esto significa que típicamente una virtud es adquirida a través de un proceso que da lugar a un hábito, aunque las virtudes de la creatividad pueden ser una excepción.

Tercero, una virtud no es simplemente una habilidad. Las habilidades tienen muchas de las mismas cualidades que las virtudes en cuanto a cómo son adquiridas y en el área de su aplicación, y es de esperarse que las personas virtuosas tengan habilidades correlativas a fin de ser eficaces en la acción, pero

las habilidades no tienen el valor intrínseco que tienen las virtudes. [...]

Cuarto, una virtud tiene una motivación como componente. Una motivación es una disposición a tener cierto motivo y un motivo es una emoción que inicia y dirige nuestra acción para producir un fin con ciertas características deseadas. Las motivaciones pueden convertirse en partes profundas del carácter de una persona y darle a ésta un conjunto de orientaciones hacia el mundo que emergen en la acción cuando se dan las circunstancias apropiadas. Una motivación se define mejor, no como una manera de actuar en circunstancias especificables de antemano, sino en términos del fin al que se dirige y de la emoción que subyace en ella. La manera más fácil de identificar una motivación es por referencia al fin al que se dirige, pero también contiene una emoción que es una disposición y que es más difícil de identificar por nombre.

Esto nos lleva a otro rasgo importante de la virtud: "virtud" es un término de éxito. El componente motivacional de una virtud significa que tiene un fin, ya sea interno o externo. Una persona no tiene una virtud a menos que ella sea fiable en producir el fin que es el objetivo del componente motivacional de la virtud. Por ejemplo, una persona imparcial actúa de una manera que produce exitosamente un estado de cosas que tiene las características que las personas imparciales desean. Una persona amable, compasiva, generosa, valiente o justa dirige sus acciones a hacer al mundo de cierta manera, el éxito fiable en hacerlo de esa manera es una condición para tener la virtud en cuestión. Por esta razón la virtud requiere conocimiento, o al menos conciencia, de ciertos hechos no morales sobre el mundo. La naturaleza de la moralidad supone no sólo desear ciertas cosas, sino ser agentes fiables para producir esas cosas. El entendimiento que supone una virtud es necesario para el éxito en lograr el objetivo de su componente motivacional. Esto significa que la virtud tiene un componente de entendimiento que está implicado por el componente de éxito.

Una virtud, por lo tanto, tiene dos elementos principales: un elemento motivacional, y un elemento de éxito fiable en producir el fin (interno o externo) del elemento motivacional. Estos elementos expresan los dos distintos objetivos del proyec-

to moral que encontramos en el pensamiento moral de sentido común. Por un lado, las maneras ordinarias de pensar sobre la moralidad nos dicen que la moralidad es en buena medida una cuestión del corazón, y evaluamos a las personas por la calidad de sus motivaciones. Pero la moralidad es también en parte un proyecto de convertir al mundo en cierto tipo de lugar (un mejor lugar, podríamos decir, o el tipo de lugar que la gente buena quiere que sea). Es por esto último que nos impresiona el éxito moral, sin excluir el interés en las preocupaciones y esfuerzos de las personas, sino adicionalmente a éstos.

Una **virtud**, entonces, puede definirse como **una excelencia adquirida, profunda y duradera de una persona, que contiene una motivación para producir cierto fin deseado y de manera fiable tiene éxito en producir ese fin**. Lo que quiero decir con una motivación es una disposición a tener un motivo; un motivo es una emoción que guía la acción hacia cierto fin, ya sea interno o externo.

Esta definición es lo suficientemente amplia para incluir tanto a las virtudes intelectuales como a las virtudes morales tradicionales. También puede ser lo suficientemente amplia para incluir otras virtudes además de las intelectuales, tales como las estéticas, religiosas o incluso quizá virtudes físicas, pero en este trabajo no consideraré las virtudes en esas otras categorías. No obstante, la definición puede no aplicarse a virtudes de órdenes superiores tales como la integridad y la sabiduría práctica. [. . .]

Argumenté [antes que . . .]* es importante la distinción aristotélica entre virtud (*areté*) y otros estados del alma, como las destrezas y las habilidades. [. . . Sin embargo] la división de Aristóteles entre dos clases de virtud, intelectual y moral, no lo es. Las características que supuestamente distinguen las dos clases de virtud no logran, ni de lejos, dividir el espectro de la manera deseada; las virtudes intelectuales deben tratarse como un subconjunto de las virtudes morales en el sentido en que Aristóteles entiende estas últimas. Aunque hay algunas diferencias gruesas en cuanto al grado en el que estas dos clases de virtud contienen sentimientos intensos y deseos, sostendré

*El siguiente fragmento procede de la p. 139.

que una virtud intelectual no difiere más de algunas virtudes morales de lo que difieren entre sí dos virtudes morales, que los procesos relacionados con las dos clases de virtud no funcionan independientemente y que tratar de analizarlas en diferentes ramas de la filosofía deforma en gran medida la naturaleza de ambas. La mejor manera de considerar las virtudes intelectuales es como formas de la virtud moral.

2. *La motivación por el conocimiento y el éxito fiable* [pp. 166–184]

En esta sección sostendré que las virtudes intelectuales individuales pueden definirse en términos de las motivaciones que surgen de la motivación general por el conocimiento y la fiabilidad en alcanzar los objetivos de esos motivos. Dado que todas las virtudes intelectuales tienen la misma motivación en su base y dado que las otras virtudes morales tienen diferentes motivaciones en su base, esto significa que una distinción entre una virtud moral y una virtud intelectual puede hacerse con base en el componente motivacional de la virtud. Sostengo que ésta es la única diferencia teóricamente relevante entre las virtudes intelectuales y las otras virtudes morales, y por ende hay buenos fundamentos para continuar llamando "intelectuales" a esas virtudes, aun cuando he argumentado que es mejor tratarlas como un subconjunto de las virtudes morales. Puede ser que en el nivel más profundo, las virtudes morales y las intelectuales surjan de la misma motivación, quizá un amor al ser en general.[1] Si esto es así, esa motivación serviría para unificar todas las virtudes, pero en este trabajo no analizaré las relaciones entre las motivaciones virtuosas.

La manera más simple de describir la base motivacional de las virtudes intelectuales es decir que todas ellas están basadas en la motivación por el conocimiento. Todas son formas de la motivación de tener contacto cognitivo con la realidad, donde esto incluye más de lo que usualmente se expresa al decir que la gente desea la verdad. [...] [E]ntender es también una forma de tener contacto cognitivo con la realidad, una que ha sido considerada un componente del estado de conocimiento en algunos

[1] En el capítulo 2 de Wainwright 1996, William Wainwright discute el amor al ser en general como una virtud epistémica reconocida por Jonathan Edwards.

periodos de la historia filosófica. No ofreceré una elucidación del entendimiento aquí, pero he indicado que es un estado que incluye la comprensión de estructuras abstractas de la realidad diferentes de las proposicionales. Asumiré que o es una forma de conocimiento o mejora la calidad del conocimiento. Aunque todas las virtudes intelectuales tienen un componente motivacional que apunta al contacto cognitivo con la realidad, algunas de ellas pueden apuntar más al entendimiento —o quizá a otros estados epistémicos que mejoran la calidad del estado de conocimiento, como la certeza— que a la posesión de la virtud *per se*. Unas cuantas virtudes extraordinarias tales como la originalidad intelectual o la inventiva se relacionan no simplemente con la motivación del *agente* de poseer conocimiento, sino con la motivación de avanzar el conocimiento para la raza humana. También veremos cómo la motivación de conocer lleva a seguir reglas y procesos de formación de creencias que la comunidad epistémica sabe que son conducentes a la verdad, y veremos cómo las virtudes intelectuales individuales conducen al conocimiento.

La tarea de definir las virtudes suscita inmediatamente la pregunta de cómo se individúan las virtudes y de si se unifican en un nivel más profundo. No iré muy lejos en este asunto, aunque este punto es interesante y debería perseguirse en una teoría completa de la virtud. [...] [He dicho que] no tengo una posición sobre la cuestión de si las virtudes intelectuales que comparten un nombre con ciertas virtudes morales son dos virtudes diferentes o una. Incluso dentro de la clase de las virtudes intelectuales es difícil trazar los límites de cada una de las virtudes si es que todas surgen de la motivación por el conocimiento, ya que eso implica que todas las virtudes intelectuales están unificadas por una motivación general. Pero, por supuesto, lo mismo puede decirse acerca de todas las otras virtudes morales, ya que ellas también pueden unificarse por una motivación general por el bien, y el conocimiento es una forma del bien.

Tratemos un punto más antes de empezar. La definición de virtud intelectual en términos de la motivación por el conocimiento es circular si después definimos conocimiento en términos de virtud intelectual, como intento hacer en la parte III [de

Zagzebski 1996]. Para los propósitos de mi proyecto completo, entonces, la tesis debe formularse de manera menos sucinta, pero sin caer en circularidad, como la tesis de que las virtudes intelectuales individuales se pueden definir en términos de derivarse de las motivaciones por la verdad o por tener contacto cognitivo con la realidad, donde la motivación por lograr entender se asume como una forma de la motivación por tener contacto cognitivo con la realidad. En esta sección expongo mi posición en términos de la motivación por el conocimiento porque creo que esto es más cercano a la manera como la gente piensa de hecho sobre sus propios motivos y la manera en que esos motivos son descritos por otros, pero no estoy casada con esta manera de ver las cosas. La formulación en términos de motivación por el conocimiento es más simple y, por lo tanto, es circular sólo cuando la teoría de las virtudes se combina con la teoría del conocimiento [...]. Cuando la teoría de la virtud y el vicio [...] se pone junto con la elucidación del conocimiento [...], la base motivacional para las virtudes intelectuales tiene que describirse como la motivación por la verdad o por tener contacto cognitivo con la realidad, donde se entiende que éste abarque el contacto de una alta calidad y de naturaleza no proposicional.

2.1. La motivación por el conocimiento

Las virtudes intelectuales han sido desdeñadas en la historia de la filosofía, aunque hubo discusiones sobre ellas al principio del periodo moderno como parte del examen crítico general de las facultades de percepción y de cognición humanas que determinaron esa era. Tanto Hobbes como Spinoza conectaron las virtudes morales y las intelectuales con las pasiones, y ambos ubicaron la fuente de esas virtudes en una sola motivación humana, la motivación por la autoconservación o por el poder. A principios del siglo XX, John Dewey subrayó el lugar de las virtudes intelectuales en lo que él llamó "pensamiento reflexivo", que surge del deseo de lograr la meta de una interacción eficaz con el mundo. Veremos primero algunas observaciones de Hobbes y Dewey, y luego me dirigiré al tratamiento contemporáneo de las virtudes intelectuales que hace James Montmarquet a la vez que ofrezco mi propio argu-

mento a favor de la derivación de los componentes motivacionales de las virtudes intelectuales a partir de la motivación por saber.

Comencemos con la vívida discusión de las causas de la virtud intelectual y el vicio en el *Leviatán* de Hobbes:

> Las causas de esta diferencia en el ingenio se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación. Porque si la diferencia procediese del temple del cerebro y de los órganos de los sentidos tanto externos como internos, no habría menos diferencia entre los hombres en cuanto a la vista, el oído y otros sentidos, que en cuanto a su imaginación y a su discernimiento.[2] La diferencia de talento procede, por consiguiente, de las pasiones, que no solamente difieren por la diversa complexión humana, sino, también, por sus diferencias en punto a costumbres y educación.
>
> Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder.
>
> Por tal razón, un hombre que no tiene gran pasión por ninguna de estas cosas es lo que suele llamarse un indiferente, aunque, por lo demás, puede ser un hombre tan cabal que sea incapaz de ofender a nadie, pero sin gran imaginación ni adecuado juicio. Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas y espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. Toda la firmeza en los actos de la inteligencia y toda la rapidez de la misma proceden de aquí. En efecto, no tener deseos es estar muerto; tener pasiones débiles es pereza; apasionarse indiferentemente por todas las cosas, disipación y *distracción*; y tener por alguna cosa pasiones más fuertes y

[2] Hobbes da a entender aquí que la gente no se diferencia tanto por sus facultades sensoriales como por sus virtudes y vicios. Dice también que parte de lo que nos lleva a llamar a una virtud una cualidad es que es poco común. El enfoque hobbesiano titubearía, entonces, en atribuir cualquier cualidad virtuosa a casos de creencias perceptivas simples que se producen por el funcionamiento normal de las facultades.

> más vehementes de lo que es ordinario en lo demás, es lo que los hombres llaman locura.[3]

En este pasaje son de interés para nuestra preocupación presente un par de cuestiones. Primero, la motivación por el conocimiento no es un motivo básico, sino que es una forma de la motivación por el poder, según Hobbes. Segundo, la persona cognitivamente ideal de Hobbes no es una persona carente de pasiones, sino que los defectos cognitivos pueden ser ubicados en un deseo de poder excesivamente fuerte, excesivamente débil o fuera de lugar. No cuestionaré el primer punto. Creo que Hobbes probablemente está equivocado al reducir el deseo de conocimiento al deseo de poder, pero no lo discutiré aquí, ya que, incluso si está en lo correcto, el efecto simplemente es añadir otra capa motivacional debajo de la que yo estoy proponiendo aquí, y por lo tanto no amenaza la estructura de la teoría que propongo. Pero quiero llamar la atención al segundo señalamiento de Hobbes, el cual encuentro muy perceptivo. Hobbes dice que las virtudes y los vicios cognitivos surgen de diferencias en una motivación, y que la motivación es una pasión que admite el exceso, la deficiencia y la distorsión de varios tipos, y me parece que esto es en general correcto. Difiero de Hobbes principalmente en que yo identifico esta motivación con la motivación por el conocimiento, en tanto que Hobbes incluye muchas otras formas de motivación por el poder junto con la motivación por el conocimiento.

Si la tendencia humana al conocimiento llevara al éxito natural e inexorablemente, no habría necesidad de las virtudes intelectuales. Pero esa motivación por el conocimiento puede ser deficiente o distorsionada de muchas maneras, conduciendo a vicios intelectuales. La deficiencia es presumiblemente uno de los problemas más comunes y Ralph Waldo Emerson expresa una postura pesimista de la tendencia humana al conocimiento cuando ilustra cómo puede verse afectada por el letargo una motivación humana natural:

[3] Hobbes 1958, parte 1, cap. 8, pp. 68–69 [pp. 87–88 de la versión en castellano].

> Dios ofrece a todas las mentes elegir entre la verdad y el reposo. Toma la que te plazca —nunca puedes tener ambas. Entre ellas, como un péndulo, oscila el hombre. Aquél en el que el amor por el reposo predomine aceptará el primer credo, la primera filosofía, el primer partido político que encuentre (probablemente el de su padre). Obtendrá descanso, comodidad y reputación; pero cerrará la puerta a la verdad. Aquél en el que el amor a la verdad predomine se mantendrá libre de amarras y a flote. Se abstendrá del dogmatismo y reconocerá todas las negaciones opuestas entre las que, como paredes, su ser se balancea. Se somete a los inconvenientes del suspenso y de la opinión imperfecta, pero es un candidato a alcanzar la verdad, como no lo es el otro, y respeta la ley suprema de su ser. (Emerson, "Intellect", *Essay* 11)*

En este pasaje Emerson describe cómo una deficiencia del deseo por la verdad lleva a vicios cognitivos como la falta de autonomía, la mentalidad estrecha y el dogmatismo. Esto nos puede llevar a preguntarnos si un exceso de la motivación por el conocimiento puede también llevar a vicios intelectuales, como Hobbes implica en el pasaje antes citado. Esta cuestión es análoga a la de si una persona puede ser un fanático moral: excesivamente motivado por un deseo de hacer o producir el bien. Dado que es problemático si esto es posible, no lo examinaremos aquí [. . .].

Pocos filósofos han dado indicaciones positivas sobre cómo pensar, cuyo propósito sea evitar los peligros al momento de formar creencias. El acento se pone generalmente en los errores. Una excepción bien conocida son las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes, y otro es *Cómo pensamos* de John Dewey. No discutiré el primero aquí, ya que ha sido examinado exhaustivamente muchas veces, pero encuentro a Dewey un tanto enigmático, si bien de manera no específica. Aunque él no discute directamente la motivación por el conocimiento, sí discute las motivaciones para alcanzar nuestras metas en la acción y cómo hacer preparativos sistemáticos para el futuro, así como el deseo de ser libres del control de la naturaleza, todo lo cual está conectado estrechamente con el conocimiento (Dewey 1933, cap. 2, sección 1). Esos valores requieren de la práctica

*Versión libre del traductor.

de lo que Dewey llamó "pensamiento reflexivo", el cual esboza con algún detalle:

> Nadie puede decirle a otra persona de una manera definida cómo debe pensar, como tampoco puede decirle cómo debe respirar o cómo debe circular su sangre. Pero las diferentes maneras en las que de hecho sí pensamos pueden describirse en sus rasgos generales. Algunas de ellas son mejores que otras; las razones por las que son mejores pueden exponerse. La persona que entiende cuáles son las mejores maneras de pensar y por qué son mejores puede, si se lo propone, cambiar sus maneras personales hasta hacerlas más eficaces; es decir, hasta que hagan mejor el trabajo que el pensamiento puede hacer y que otras operaciones mentales no pueden hacer tan bien. La mejor manera de pensar que se considerará en este libro se llama pensamiento reflexivo. (Dewey 1933, p. 3.)*

La afirmación de la primera oración del pasaje anterior seguramente es demasiado fuerte, pero el resto del párrafo es razonable. Dewey continúa diciendo que el pensamiento reflexivo requiere no sólo ciertas habilidades, sino también ciertas "actitudes":

> Dada la importancia de las actitudes, la habilidad de entrenar el pensamiento no se logra meramente mediante el conocimiento de las mejores formas de pensamiento. La posesión de esta información no garantiza la habilidad de pensar bien. Además, no hay ejercicios establecidos para pensar correctamente cuya ejecución repetida haya de causar que uno sea un buen pensador. La información y los ejercicios son ambos valiosos. Pero ningún individuo se da cuenta de su valor excepto cuando está personalmente animado por ciertas actitudes dominantes *en su propio carácter* [las cursivas son mías (L.Z.)]. Alguna vez se creyó casi universalmente que la mente tenía facultades, como la memoria y la atención, que podrían desarrollarse mediante ejercicios repetidos, tal y como los ejercicios gimnásticos se supone que desarrollan los músculos. Esta creencia está ahora generalmente desacreditada en el sentido amplio en el que alguna vez se sostuvo. [...]
>
> Lo que puede hacerse, sin embargo, es cultivar esas *actitudes* que son favorables para el uso de los mejores métodos de investigación y de comprobación. El conocimiento de los métodos

*Versión libre del traductor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

> por sí solo no bastará; tiene que haber el deseo, la voluntad, de emplearlos. Ese deseo es una cuestión de disposición personal. Pero, por otro lado, la disposición sola no bastará. Tiene que haber también el entendimiento de las formas y las técnicas que son los canales a través de los cuales esas actitudes operan para sacar la mayor ventaja. (Dewey 1933, pp. 29–30)

En este pasaje, Dewey da una especial importancia al deseo de emplear mejores maneras de pensar, sosteniendo que el conocimiento de los métodos no es suficiente. Así, traza un camino que va de nuestra motivación para creer lo que es verdad y para actuar eficazmente, hasta la formación de "actitudes" o virtudes intelectuales que nos llevan a emplear ciertos métodos de pensar y de formar creencias. Para mis propósitos, el punto que hay que destacar es que el fundamento de esas virtudes es una motivación: la motivación de pensar más eficazmente.

Las "actitudes" que según Dewey uno tiene que cultivar son las siguientes:

> *Apertura de mente.* "Esta actitud puede definirse como encontrarse libre de prejuicios, partidarismos y otros hábitos semejantes como la estrechez de mente y la renuencia a considerar nuevos problemas y a considerar nuevas ideas." (Dewey 1933, pp. 30)
>
> *Entrega.* "Cuando una persona está concentrada, el tema lo va llevando. Se le ocurren espontáneamente preguntas, una avalancha de sugerencias le caen encima, se sugieren y se siguen indagaciones ulteriores y lecturas en lugar de tener que usar su energía para mantener su mente fija en el tema [...], el material lo anima y estimula la mente impulsándola a seguir pensando. Un entusiasmo genuino es una actitud que opera como una fuerza intelectual. Un maestro que hace surgir ese entusiasmo en sus estudiantes hace algo que ningún método formalizado, sin importar cuán correcto sea, puede lograr." (Dewey 1933, pp. 31–32)
>
> *Responsabilidad.* "Como la sinceridad o la entrega, la responsabilidad es usualmente concebida como un rasgo moral más que como un recurso intelectual. Pero se trata de una actitud que es necesaria para conseguir un apoyo adecuado en el deseo de conocer nuevos puntos de vista y nuevas ideas y en el entusiasmo por el objeto de estudio y la capacidad de

> concentración total. Estos dones pueden desbocarse o cuando menos pueden llevar a la mente a ir demasiado lejos. Por sí mismos no aseguran esa concentración, esa unidad, que es esencial al pensar bien. Ser responsable intelectualmente es considerar las consecuencias de un paso que planeamos dar; significa estar dispuestos a aceptar las consecuencias cuando se siguen razonablemente de cualquier posición que se haya tomado. La responsabilidad intelectual garantiza la integridad, es decir, la congruencia y la armonía en las creencias." (Dewey 1933, p. 32)

En la literatura contemporánea, Laurence BonJour (1980) y Hilary Kornblith (1983) introdujeron un elemento motivacional en la discusión de la normatividad epistémica con la noción de responsabilidad epistémica, definida por Kornblith como sigue: "Un *agente epistémicamente responsable* desea tener creencias verdaderas y, así, desea que sus creencias sean producidas por procesos que lleven a creencias verdaderas; que sus acciones sean guiadas por esos deseos" (Kornblith 1983, p. 34). Aunque Kornblith no discute específicamente las virtudes intelectuales, da a entender que una motivación o deseo está a la raíz de la evaluación de los agentes epistémicos, y eso me parece que es correcto. Un tratamiento más extenso de la virtud epistémica y de su conexión con la motivación ha sido ofrecido por James Montmarquet (1986; 1992, y 1993, cap. 2), quien conecta un gran conjunto de virtudes intelectuales con el deseo de la verdad, afirmando que esas virtudes son cualidades que una persona que desea la verdad querría adquirir. Sin embargo, no es la intención de Montmarquet definir las virtudes intelectuales de la manera en que yo propongo aquí ni tampoco derivarlas todas de la motivación por la verdad o de la motivación por el conocimiento. Aún así, el trabajo de Montmarquet tiene una afinidad obvia con la teoría que yo propongo. Quiero revisarla con atención.

Recordemos la clasificación de las virtudes epistémicas que ofrece Montmarquet [en Montmarquet 1993]. Dicho brevemente, son las virtudes de la imparcialidad o de la apertura a las ideas de los demás; las virtudes de la sobriedad intelectual o las virtudes del investigador cuidadoso que sólo acepta lo que está respaldado por las pruebas, y las virtudes de la valentía

intelectual, que incluyen la perseverancia y la determinación. Nótese que hay una buena área de traslape entre esos conjuntos de virtudes y los de Dewey. Las diferencias mayores están en la virtud de Dewey de la entrega y las virtudes de la valentía de Montmarquet.

Montmarquet llama al deseo por la verdad "meticulosidad epistémica" y sostiene que algunas virtudes intelectuales surgen de ese deseo.

> El primer señalamiento que hay que hacer [...] es que las cualidades como la apertura de mente son ampliamente consideradas como conducentes a la verdad. En contraste con afirmaciones sumamente controvertidas de varias teorías, la conductividad a la verdad de cualidades como la apertura y la sobriedad intelectual es ampliamente reconocida como un hecho, no sólo por el experto (si es que hay "expertos" en un tema como éste), sino también por el individuo no experto promedio (al menos si ella o él es apropiadamente cuestionado). Consideremos la apertura de mente. A menos que uno parta de la suposición poco probable de que ha encontrado ya la verdad y que las indicaciones y los consejos contrarios de otros nos llevarán, por lo tanto, sólo a equivocarnos, difícilmente uno puede poseer un amor sincero a la verdad sin ningún interés por tener una mente abierta. O consideremos la sobriedad intelectual. Aquí también, a menos que uno parta de la suposición poco probable de que las reacciones inmediatas de uno e inferencias no comprobadas son tan altamente fiables como para no poder ser mejoradas por ninguna tendencia a aplazar el asentimiento completo hasta que se haya investigado más, la virtud de la sobriedad habrá de ser reconocida. O, finalmente, consideremos la valentía intelectual. De nuevo, a menos que uno haga la suposición inicialmente desagradable de que las propias ideas —por verdaderas que le puedan parecer a uno— son tan propensas a estar equivocadas como para requerir no sólo tener en cuenta las opiniones de otros, sino también tener una convicción profunda de que esas opiniones son más propensas a ser correctas que las propias (incluso cuando uno no pueda entender cómo ni por qué) [, a menos] que uno haga tal suposición inicial, uno tendrá que reconocer la valentía intelectual como una virtud. (Montmarquet 1993, pp. 27–28)

El lector no debe ser llevado a pensar erróneamente que éste es un argumento a favor de que esas virtudes conduzcan a la

verdad; de hecho, Montmarquet cuestiona que la apertura de mente y la valentía sean conducentes a la verdad, como veremos. Se trata, más bien, de un argumento a favor de que son rasgos que las personas que desean la verdad desearían tener. Considero que esto quiere decir que tales personas estarían motivadas a actuar de la manera en que actúan las personas de mente abierta, intelectualmente sobrias, cautelosas, valientes y perseverantes en sus procesos de formación de creencias. Así, si una persona está motivada por alcanzar la verdad, estaría motivada a considerar las ideas de otros de manera abierta e imparcial, a considerar las pruebas con cuidado, a no retroceder demasiado rápido cuando enfrenta la crítica, y todo lo demás. Esto me parece correcto. Significa que la motivación por el conocimiento da lugar a la motivación para actuar de maneras que son distintivas de las virtudes intelectuales que Montmarquet menciona. Sin duda también nos motiva a adquirir el rasgo de responsabilidad intelectual de Dewey; de hecho, la motivación para ser capaz de predecir con precisión consecuencias es una forma de la motivación para conocer. El rasgo que Dewey llama "entrega", la actitud del entusiasmo, que nos mueve hacia adelante en el pensamiento, es también una forma de la motivación por conocer, de hecho, una intensificación de ella. Es razonable concluir, entonces, que un amplio rango de virtudes intelectuales surgen de la misma motivación *general*, la motivación por el conocimiento, y tienen el mismo objetivo general, el conocimiento.

2.2. El componente de éxito de las virtudes intelectuales

Las motivaciones intelectualmente virtuosas llevan al agente a guiar sus procesos de formación de creencias de ciertas maneras; lo hacen receptivo a procesos que su comunidad epistémica sabe que conducen a la verdad y lo motivan a usarlos, incluso si eso significa superar inclinaciones contrarias. Como Dewey nos dice, no basta percatarse de que un proceso es fiable; una persona no *usará* fiablemente ese proceso si carece de ciertas virtudes. Al menos éste es el caso con procesos fiables que no son inconscientes o automáticos. La investigación contemporánea en epistemología se ha enfocado de manera extensa en el concepto de procesos de formación de creencias conducentes

a la verdad, así como en muchos ejemplos específicos de esos procesos. No tengo la intención de duplicar ese trabajo aquí ni de sustituirlo. Mi propósito es señalar que la motivación por el conocimiento lleva a una persona a seguir reglas y procesos de formación de creencias que son conducentes a la verdad y cuya conductividad a la verdad la persona es capaz de descubrir y usar debido a que posee virtud intelectual.

Las motivaciones intelectualmente virtuosas no sólo llevan a seguir procesos fiables, sino que también llevan al desarrollo de habilidades particulares adecuadas para la adquisición de conocimiento en un área determinada. [...] las habilidades están conectadas más estrechamente con la eficacia en un área particular de la vida o del conocimiento de lo que lo están las virtudes, las cuales son psicológicamente anteriores y proveen las motivaciones para desarrollar habilidades. Las habilidades intelectuales son conjuntos de procedimientos conducentes a la verdad que se adquieren a través de la práctica habitual y que tienen aplicación en un área determinada en la que podemos adquirir verdades. Ya que el camino al conocimiento varía de acuerdo con el contexto, con el tema y con la manera en que una comunidad divide el trabajo intelectual, no toda la gente con las mismas virtudes intelectuales necesitará tener las mismas habilidades, al menos no en el mismo grado. Está claro que la importancia de las habilidades descubridoras de hechos, de las habilidades del razonamiento espacial y de las habilidades en ramas sutiles de la lógica no es igual para todas las áreas en las que se busca el conocimiento. Pero todas esas habilidades podrían surgir en diferentes personas a partir de las mismas virtudes intelectuales —por ejemplo, el cuidado, el rigor y la autonomía.

Ya hemos visto que la virtud es más que una motivación. Por supuesto, esperaríamos que muchas motivaciones virtuosas conduzcan al éxito al alcanzar los objetivos del motivo. Así, por ejemplo, el motivo de ser cuidadoso o perseverante probablemente lleva de una manera fiable al éxito en ser cuidadoso o perseverante, pero la correlación con el éxito es probablemente mucho menor en el caso de motivos virtuosos tales como estar motivado por el deseo de ser autónomo, o de ser valiente, y tal vez incluso por el deseo de ser de mente abierta.

La conexión débil que hay entre el motivo y el éxito también puede notarse en la virtud de Dewey de la entrega (si es una virtud...), ya que seguramente es ingenuo pensar que estar motivado para ser entusiasta conduce fiablemente a ser entusiasta. Pero incluso cuando el componente motivacional de una virtud está *en general* relacionado con el éxito, no llamamos virtuosa a una persona que no sea ella misma exitosa de manera fiable, sea o no que la mayoría de la gente que tiene el rasgo sea exitosa en conseguir los objetivos de la virtud en cuestión. Así, si ella es genuinamente de mente abierta, tiene que ser receptiva de hecho a las ideas nuevas, examinándolas de un modo imparcial y sin descartarlas por no ser las suyas; estar sólo motivada a actuar de estas maneras no es suficiente. De manera similar, si ella es intelectualmente valiente, tiene que, de hecho, abstenerse de operar a partir del supuesto de que es más probable que las posturas de los demás sean verdaderas a que las suyas lo sean y tiene que estar dispuesta a resistir ataques cuando tiene buenas razones para creer que está en lo correcto, pero no de otra manera. Observaciones paralelas se aplican a las otras virtudes intelectuales. Concluimos que cada una de esas virtudes intelectuales tiene un componente motivacional que surge de la motivación para conocer y un componente de éxito fiable en alcanzar el objetivo del componente motivacional.

Hemos visto que [...] la mayoría de las virtudes se adquieren por el hábito y sólo las consideramos virtudes cuando están atrincheradas en el carácter del agente. El atrincheramiento es un rasgo necesario de las virtudes porque frecuentemente se las necesita más cuando encuentran resistencia. Por ejemplo, la tendencia a estar motivado para ser compasivo no es señal de la existencia de la *virtud* de la compasión en una persona que pierde la motivación en la presencia de personas incapacitadas no atractivas físicamente, incluso si esas circunstancias no surgen frecuentemente. De manera similar, la tendencia a estar motivado para evaluar de manera imparcial los argumentos de otros no es señal de la existencia de la virtud de la imparcialidad intelectual en una persona que pierde esa motivación cuando se enfrenta con argumentos a favor de conclusiones desagradables, incluso si ella es lo suficientemente afortuna-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

da como para no encontrarse frecuentemente con argumentos tales. Así, el componente motivacional de una virtud tiene que inculcarse lo suficiente como para resistir fiablemente la influencia de motivaciones contrarias cuando esas motivaciones no surgen ellas mismas de otras virtudes. Mientras más se conviertan en hábitos fijos las motivaciones virtuosas y el comportamiento resultante, serán más capaces de alcanzar fiablemente los fines de la virtud en los casos en los que haya tendencias contrarias que superar.

Una manera de distinguir dentro de las cualidades conducentes a la verdad aquellas que son virtudes de aquellas que no lo son, es por la diferencia del valor que damos al atrincheramiento de esos rasgos. Montmarquet (1993, pp. 26–27) menciona que no querríamos que sea un rasgo atrincherado el deseo de que prevalezca la psicología conductista, aun si es conducente a la verdad, a diferencia del deseo de la verdad misma o, yo añadiría, el deseo de ser de mente abierta, cuidadoso al evaluar las pruebas, autónomo, etc. Estos últimos rasgos, cuando se afianzan, conducen a la verdad en parte *debido a* su atrincheramiento, mientras que el deseo de que el conductismo prevalezca es menos probable que nos lleve a la verdad si está atrincherado que si no lo está. Las virtudes intelectuales son un subconjunto de los rasgos conducentes a la verdad que están atrincherados y cuyo atrincheramiento ayuda a que conduzcan a la verdad.[4] Por supuesto, el valor del atrincheramiento de un rasgo dependerá parcialmente del ambiente en el que se atrinchere.[5] La mayoría de las cualidades

[4] Charles Young me ha sugerido que un caso problemático es el deseo de que lo que nos interese sea una cualidad cuyo atrincheramiento pueda tener valor, según él sugiere, independientemente de su capacidad de llevarnos fiablemente a la verdad. Hay un pasaje en el *Menón* (81*d–e*) en el que parece que Sócrates dice que incluso si no tenemos ningún fundamento racional para preferir la historia mítica de 81*a–d* a la historia sofista de 80*d*, nos va mejor si creemos la primera: nos convierte en investigadores enérgicos, mientras que la historia sofista nos hace perezosos. He notado en mí misma, y en otros, la tendencia a preferir la postura metafísicamente más excitante en temas como la naturaleza del tiempo o la existencia de objetos abstractos, totalmente al margen de considerar el peso de las pruebas argumentativas. Tal tendencia es claramente peligrosa, pero no es obviamente una cosa mala. Puede haber incluso valor en que esté atrincherada.

[5] Agradezco a Hilary Kornblith por llamar mi atención sobre este punto.

que he llamado virtudes intelectuales —rasgos como la apertura de mente, el cuidado y la perseverancia— son en gran medida insensibles al ambiente, pero esto no significa que no haya otras virtudes intelectuales que sean más sensibles al contexto.

Muchas virtudes intelectuales, incluidas aquellas mencionadas por Dewey, no sólo surgen de la motivación para conocer la verdad y sirven para ese objetivo, sino que también son cruciales en actividades como las artes, los oficios y los juegos. El objetivo último de estas actividades no es el conocimiento, sino algo práctico: crear un soneto artísticamente superior, fabricar un violín bueno, ganar un juego de ajedrez.[6] Esos fines no pueden alcanzarse exitosamente si se carece de conocimiento en alguno de sus sentidos, pero probablemente no de la clase de conocimiento cuyo objeto son proposiciones verdaderas. Por lo menos, ese tipo de conocimiento no es el que está más fundamentalmente conectado con tener éxito en esas actividades, que tienen más que ver con saber cómo que con el saber proposicional. Aún así, algunas de las mismas virtudes que surgen del deseo por el conocimiento y que ayudan a lograrlo exitosamente pueden ayudar también a lograr esos fines prácticos y, en algunas personas, pueden provenir más de un deseo por el fin práctico que de un deseo por el conocimiento. No afirmo, entonces, que las virtudes intelectuales provengan sólo de la motivación por el conocimiento, mucho menos afirmo que provengan sólo de la motivación por tener conocimiento proposicional, y ciertamente no afirmo que su ejercicio se dirija propiamente sólo al conocimiento. El valor de las virtudes intelectuales se extiende más allá de su uso epistémico. Así, no sólo es demasiado artificial la distinción entre las virtudes morales y las intelectuales, como argumenté, sino que la distinción entre las virtudes intelectuales y las virtudes prácticas, que necesitamos para cosas tales como crear sonetos, hacer violines o ganar juegos de ajedrez, es también artificial. De nuevo, no discutiré el problema de la individuación de las virtudes. Puede haber *alguna* diferencia entre, digamos, el tipo de apertura de mente desplegada en la escritura de un soneto

[6] Agradezco a Charles Young por esta cuestión.

de Shakespeare y el tipo de apertura de mente mostrada en la investigación científica pura. Esta diferencia podría conllevar una distinción en las virtudes mismas si la identidad de las virtudes se determinara por el fin último de la virtud. El punto es que incluso si éste es el caso, hay virtudes prácticas e intelectuales tan similares entre sí que es muy difícil distinguirlas, y esto significa que es sumamente inverosímil mantener que las virtudes intelectuales sean de un tipo fundamentalmente diferente de las virtudes necesarias para las clases de actividades prácticas recién mencionadas.

Amelie Rorty (1994, p. 12) señala que mientras la utilidad y el éxito de las virtudes intelectuales dependen de que se vuelvan hábitos que llevan a la acción sin deliberación previa, los hábitos pueden volverse patológicos o tontos. Se vuelven patológicos, dice ella, cuando se vuelven tan habituales que su ejercicio se extiende a situaciones que ya no tienen que ver con sus objetivos internos. Así, la generosidad es patológica cuando debilita a quienes la reciben. La capacidad para generar lo que Rorty llama "experimentos mentales de virtuosismo genial" se vuelve patológica cuando se aplica sólo a un rango de circunstancias muy raro y restringido (Rorty 1994, p. 13). Un hábito virtuoso se vuelve tonto cuando su ejercicio se resiste a un redireccionamiento razonable de sus objetivos, un redireccionamiento que resulta apropiado a las circunstancias cambiantes. Rorty da el ejemplo de la valentía cuando uno es incapaz de hacer la transición de su uso militar a su uso en la negociación política. En la esfera intelectual, la virtud de argumentar apropiadamente invocando a la autoridad se vuelve tonta cuando se usa para obstaculizar la investigación de la legitimidad de la autoridad misma (Rorty 1994, p. 14). Algunos de estos problemas pueden ser tratados mediante la operación de la virtud de la *phronesis* [...], pero sí necesitamos que se nos recuerden los efectos negativos potenciales del hábito [...]. Sin embargo, esas consideraciones no hacen falsa la afirmación de que hay un elemento de hábito en la virtud. Hasta aquí, entonces, nuestro análisis de los componentes de la virtud intelectual ha identificado un componente de motivación habitual que surge del motivo por conocer y de un componente de éxito fiable en alcanzar los objetivos de la virtud en cuestión.

He dicho que la motivación primordial que subyace en las virtudes intelectuales es la motivación por el conocimiento. Tal motivación claramente incluye el deseo de tener creencias verdaderas y evitar las falsas, y hemos visto cómo tal motivación lleva a una persona a seguir reglas o procedimientos de formación de creencias que su comunidad epistémica sabe que conducen a la verdad. La motivación por el conocimiento también lleva a su poseedor a adquirir los componentes motivacionales distintivos de las virtudes intelectuales individuales: apertura de mente, mentalidad imparcial, flexibilidad intelectual, y así sucesivamente. Y la motivación por, digamos, ser abierto de mente, llevará a adquirir patrones de conducta característicos de una persona abierta de mente; la motivación por tener una mentalidad imparcial llevará a adquirir patrones de conducta característicos del intelectualmente imparcial; y así sucesivamente. Es dudoso que podamos describir tales patrones de conducta completamente en términos de seguimiento de reglas o de procesos. Está claro, entonces, que seguir procedimientos conducentes a la verdad no es todo lo que hace una persona motivada por el conocimiento, tanto porque la motivación por la verdad lleva a un comportamiento que no se puede describir completamente como el seguir ciertos procedimientos, así como porque la motivación por el conocimiento incluye más que la mera motivación por alcanzar la verdad. La motivación por el conocimiento nos lleva a percatarnos de la fiabilidad de ciertos procesos de formación de creencias y de la no fiabilidad de otros, pero también nos lleva a percatarnos de que hay mecanismos de formación de creencias fiables cuya fiabilidad aún no se conoce. Y, de manera similar, hay mecanismos de formación de creencias no fiables cuya no fiabilidad aún no se conoce. Esto es algo que no podemos ignorar; de otra manera el conocimiento sobre el conocimiento no progresaría. Esto significa que las virtudes intelectuales como la flexibilidad, la apertura de mente e incluso la audacia, son sumamente importantes. También sugiere que hay más de un sentido en el que una virtud puede conducir a la verdad. En el sentido más comúnmente discutido por los fiabilistas, la conductividad a la verdad es una función del *número* de creencias verdaderas y la *proporción* de creencias verdaderas sobre las falsas generada

por un proceso. Sin embargo, hay otro sentido de conductividad a la verdad que es importante en las fronteras del conocimiento, en áreas, como la filosofía, donde se generan muy pocas creencias verdaderas, sin importar cómo se formen. Sugiero que podemos calificar legítimamente un procedimiento o un rasgo como conducente a la verdad si es una condición necesaria para que el conocimiento avance en alguna área, incluso cuando genere muy pocas creencias verdaderas e incluso si un alto porcentaje de las creencias formadas como resultado de este procedimiento o rasgo son falsas. Por ejemplo, el descubrimiento de nuevos procedimientos fiables puede provenir de rasgos intelectuales que llevan a una persona a llegar a la falsedad muchas veces antes de llegar a la verdad. Mientras esos rasgos (en combinación con otras virtudes intelectuales) se autocorrijan, eventualmente harán avanzar el conocimiento humano, pero muchas creencias falsas tendrán que ser descartadas en el camino. Yo alegaría que una persona motivada por conocer estaría motivada a actuar cognitivamente de una manera que conduce a la verdad en este sentido, además de actuar de una manera que conduce a la verdad en el sentido más común.

Las virtudes de la originalidad, la creatividad y la inventiva son conducentes a la verdad en el sentido recién descrito. Resulta claro que su conductividad a la verdad en el sentido de producir una alta proporción de creencias verdaderas es mucho más baja que la de las virtudes ordinarias de la investigación sobria y cuidadosa; pero son conducentes a la verdad en el sentido de que son necesarias para el avance del conocimiento humano. Si sólo cinco por ciento de las ideas originales de un pensador creativo resultaran ser verdaderas, su creatividad sería ciertamente conducente a la verdad, porque el acervo de conocimientos de la raza humana se habría incrementado a través de su creatividad. La manera en la que esas virtudes conducen a la verdad probablemente es sinuosa e impredecible y por esta razón es dudoso que dé lugar a un conjunto de reglas, y de hecho, incluso puede desafiar a las leyes establecidas. A menudo la gente creativa simplemente opera con base en la intuición, lo cual solemos considerar una habilidad cuando funciona y no sabemos cómo funciona. Ernest Dimnet relata

la historia de que a Pasteur constantemente le venían a la mente intuiciones que posteriormente eran difíciles de comprobar mediante los cánones ordinarios de la ciencia (Dimnet, 1928, p. 187). Presumiblemente, seguir los cánones y no apostar a sus ideas audaces y originales no lo hubiera llevado a él (o a nosotros) demasiado lejos. Dimnet cuenta otra anécdota sobre los procesos creativos en los novelistas. Aparentemente, cuando a sir Walter Scott le venía una idea para una nueva novela, leía volumen tras volumen que no tenía ninguna conexión alguna con su tema, simplemente porque la lectura intensificaba el trabajo de su mente. Dimnet comenta que este proceso hizo por el poder de invención de Scott lo mismo que la muchedumbre en la ciudad hizo por el de Dickens (Dimnet, 1928, p. 7). Por supuesto, los novelistas no tienen como meta la verdad en el sentido que es el foco principal de este libro, pero el mismo señalamiento podría aplicarse al trabajo creativo en filosofía, historia, matemáticas y en las ciencias. La persona motivada por el conocimiento querrá tener las virtudes de la creatividad en la medida en que pueda, y eso nos da otra razón de por qué el motivo para conocer incluye más que el motivo por seguir procedimientos que se sabe que son fiables. La división del trabajo epistémico limita el número de personas que se hallan fuertemente motivadas de esta manera, pero su existencia es importante para el conocimiento de la comunidad completa.[7]

En "The Doctrine of Chances" (1992), C.S. Peirce expresó la opinión de que incluso el método científico es conducente a la verdad sólo en un sentido similar al que acabo de describir. Peirce dice que el científico no debe ser egoísta porque no es

[7] Un estudio cuidadoso de la psicología de la creatividad probablemente mostraría que una motivación opera de una manera diferente en las virtudes de la creatividad y originalidad de como lo hace en las otras virtudes intelectuales. La motivación por ser creativo no lleva a ser creativo de la misma manera que la motivación por ser cuidadoso no lleva a ser cuidadoso. Imagino que la gente creativa empieza siendo creativa involuntariamente y lo encuentra placentero, excitante e incluso emocionante. Esos sentimientos le dan el ímpetu para permitir a su creatividad cierta libertad, lo cual puede llevarlos a ignorar los cánones establecidos, al menos temporalmente. Esto significa, en el caso de la creatividad, no que el componente motivacional lleve a sus poseedores a *adquirir* el rasgo en cuestión, sino que les permite darle rienda suelta, y esto puede llevar a ignorar los dictados de algunas otras virtudes.

probable que llegue a la verdad por sí mismo en el corto plazo. En cambio, es probable que sus procedimientos conduzcan a la comunidad científica a mejores teorías y a verdades más comprehensivas en el largo plazo.[8] Si Peirce está en lo correcto, el sentido en el que las virtudes de la originalidad y la creatividad son conducentes a la verdad no es claramente diferente de la manera en la que las virtudes de la investigación científica cuidadosa son conducentes a la verdad.

Otra razón por la que la motivación para conocer no se expresa completamente mediante el seguimiento de procesos de formación de creencias que se sabe bien que son fiables es que, como ya se comentó, la motivación por saber incluye la motivación por entender. El conocimiento ha sido asociado con la certeza y con el entendimiento durante largos periodos de su historia, pero generalmente no con ambos al mismo tiempo.[9] Las virtudes que llevan a la clase de conocimiento que da certeza a su poseedor pueden ser diferentes de las virtudes que conducen al entendimiento, y seguir procesos de formación de creencias que la comunidad epistémica sabe que son fiables puede ser insuficiente para cualquiera de las dos cosas. Por una razón, apuntar a la certeza es no sólo apuntar a la verdad, sino apuntar a tener una conciencia de la verdad con determinada cualidad. Para percatarse de esa cualidad puede que no sea suficiente usar procesos que la comunidad sepa o crea con verdad que son fiables. Uno puede necesitar percatarse de cómo y por qué el propio proceso de formación de creencias está justificado, o por lo menos cómo y por qué es fiable y cuál es su grado de fiabilidad. Las virtudes que le permiten a uno ver cómo las propias creencias pueden mantenerse frente al ataque contribuyen a la certeza. Las virtudes que llevan a la claridad en la aprehensión de una cuestión pueden contribuir también a la certeza. Apuntar al entendimiento es incluso alejarse más de usar procedimientos que se sabe que son fiables, porque [...] el entendimiento no es una propiedad cuyo objeto sea una

[8] Christopher Hookway tiene una discusión interesante de esta posición de Peirce y otras posturas relacionadas en Hookway 1993.

[9] Véanse Tiles y Tiles 1993 y Everson 1990 para una discusión histórica de la diferencia entre los valores de la certeza y el entendimiento en diferentes periodos de la historia epistemológica.

sola proposición. Aquellas virtudes que permiten al agente ver conexiones entre las creencias —la atención introspectiva y la intelección en sus varias formas— son conducentes al entendimiento. Todas esas virtudes merecen atención cuidadosa, y aunque no me detendré a investigarlas aquí individualmente, espero que otros lo hagan.

3. *Definición de conceptos deónticos. Creencia justificada y deber epistémico* [pp. 241-246]

[...] Pasamos ahora de la evaluación de los actos a la evaluación de la actividad cognitiva. La definición de una creencia justificada es exactamente paralela a la definición de un acto correcto.

> **Una *creencia justificada* es lo que una persona que está motivada por la virtud intelectual, y que entiende su situación cognitiva como la entendería una persona virtuosa, podría creer en circunstancias similares.**
>
> **Una *creencia injustificada* es lo que una persona que está motivada por la virtud intelectual, y que entiende su situación cognitiva como una persona virtuosa la entendería, no creería en circunstancias similares.**
>
> **Una creencia que es un *deber epistémico* es lo que una persona que está motivada por la virtud intelectual, y que entiende su situación cognitiva como una persona virtuosa entendería, creería en iguales circunstancias.**

Es necesario distinguir entre dos interpretaciones de la manera en que un deber epistémico puede ser violado. ¿Viola una persona su deber epistémico por el hecho de no creer o sólo por rechazar de hecho una creencia? Aquí tenemos que considerar la posibilidad de una diferencia analógica entre los actos y las creencias. Las creencias admiten tres posibilidades: creencia, ausencia de creencia y rechazo de creencia. En el caso de un acto, puede parecer que hay sólo dos posibilidades: o bien haces el acto o no lo haces. ¿Hay algo en el actuar que sea exactamente comparable al rechazo de una creencia? Yo creo que la respuesta puede ser sí, y quizá el primer filósofo en notar la división de las tres maneras de actuar fue Duns Escoto.

En la *Ordinatio* (I.1), Escoto distingue tres estados de la voluntad: elegir aceptar (*velle*), elegir rechazar (*nolle*) y abstenerse de la elección (*non velle*).[10] Decir la verdad es un ejemplo. Cuando se me pregunta algo que no deseo contestar, puedo elegir decir la verdad, elegir mentir o elegir no decir la verdad ni tampoco mentir, en tal caso simplemente me abstendría de decir cualquier cosa. (Los problemas prácticos de llevar a cabo esta distinción son obvios; la distinción conceptual no es difícil.)

Esta distinción en tres partes nos permite distinguir entre dos sentidos de deber. Comencemos con la definición de un deber moral que dimos antes y su paralelo epistémico. Dije que un acto es un deber moral en ciertas circunstancias si y sólo si es incorrecto no hacerlo. Ésta es una concepción muy fuerte de deber. Si diéramos una definición exactamente paralela del deber epistémico, diríamos que **una creencia es un deber epistémico (en sentido fuerte) en ciertas circunstancias si y sólo si es injustificado no creerla.** Esto nos da una noción fuerte del deber de tener una creencia.

La distinción entre no creer y rechazar una creencia nos permite formular una noción alternativa de deber epistémico que es más débil: **una creencia es un deber epistémico (en sentido débil) en ciertas circunstancias si y sólo si es injustificado rechazar esa creencia.** Es decir, una persona intelectualmente virtuosa no rechazaría la creencia en circunstancias similares. Según esta definición, una persona que no cree lo que una persona intelectualmente virtuosa creería en sus circunstancias, pero que tampoco rechaza la creencia, no estaría violando su deber epistémico, aunque sí lo estaría violando de acuerdo con la definición más fuerte.[11]

[10] Edición Vaticana, vol. 2, p. 100. Véase también *Ordinatio* IV, suppl. d. 49, qq. 9, 10, en Wolter 1986. Esta distinción también se examina en Ingham 1996. Agradezco a la hermana Mary Beth Ingham una útil discusión sobre esta distinción.

[11] Philip Quinn me ha sugerido una manera quizá más perspicua de poner la idea de deber epistémico. Es un deber epistémico adoptar cualquier actitud proposicional que una persona virtuosa adoptaría en las mismas circunstancias. Así, si una persona virtuosa creería que *p*, es un deber epistémico creer que *p*; si una persona virtuosa rechazaría que *p* es un deber epistémico rechazar que *p*; si una persona virtuosa se abstendría de creer en *p*, es un deber epistémico abstenerse de creer en *p*. Si una persona virtuosa no adoptaría

Si Escoto está en lo correcto acerca de que actuar se enfrenta a una división en tres partes, esto nos permitiría distinguir un sentido más fuerte y uno más débil del deber moral para los actos que sería paralela a la distinción epistémica. Podemos decir que **un acto es un deber moral (en sentido fuerte) en ciertas circunstancias si y sólo si es incorrecto no hacerlo. Un acto es un deber moral (en sentido débil) en ciertas circunstancias si y sólo si es incorrecto elegir rechazarlo (el *nolle* de Escoto).** Así, hay un deber moral de decir la verdad en el sentido fuerte si y sólo si es incorrecto abstenerse de decir la verdad. Es un deber moral decir la verdad en el sentido débil si y sólo si es incorrecto mentir. Presumiblemente hay un deber moral de decir la verdad sólo en el sentido débil, pero algunos de nuestros otros deberes lo son en el sentido fuerte, por ejemplo, el deber de los padres de cuidar a sus hijos. Los padres violan ese deber si no cuidan a sus hijos, incluso si de hecho no eligen rechazar cuidar a sus hijos.

Las definiciones que he dado presuponen que la distinción justificado/injustificado es comparable a la distinción correcto/ incorrecto. Decir que una creencia está justificada es decir que no está injustificada en el mismo sentido que decir que un acto es correcto es decir que no es incorrecto. Me parece que este uso es el más común en epistemología; de hecho, los epistemólogos algunas veces defienden la justificación de una creencia con base en que tenerla no viola ningún deber ni obligación epistémicos ni exhibe ninguna impropiedad epistémica.[12] De nuevo, la justificatividad de una creencia es paralela a la corrección de un acto, y no puede inferirse inmediatamente del hecho de que la creencia sea justificable que el creyente haya de ser elogiado o ensalzado por tenerla, porque eso requeriría que él sostuviera la creencia justificada de una manera realmente virtuosa —esto es, a partir del motivo correcto y con el entendimiento correcto—. Su creencia está justificada sólo en el caso de que sea una creencia que una persona virtuosa po-

ninguna actitud proposicional en las mismas circunstancias, no hay un deber epistémico relativo a p en tales circunstancias.

[12] Alvin Plantinga ha argumentado de este modo en muchos lugares en su defensa de la justificación epistémica de la creencia religiosa.

dría tener en sus circunstancias, pero eso no es lo mismo que decir que *él* haya de ser evaluado positivamente por tenerla.

Comparemos el elemento de entendimiento de la definición de creencia justificada con el mismo elemento en la definición de acción correcta. Vimos en nuestra explicación de la virtud que una persona virtuosa no sólo está motivada de cierto modo, sino que se puede fiar que conseguirá los fines de la motivación. Esto significa que ella se percata de (o entiende) los hechos no morales relevantes sobre sí misma y su entorno necesarios para hacer probable que ella tenga éxito. En el caso particular, ella tiene el grado de entendimiento de los hechos morales y no morales que una persona fiable tendría en esa clase de caso. Un acto correcto es lo que haría o podría hacer una persona que no sólo estuviera virtuosamente motivada, sino que tuviera la conciencia de los hechos relevantes del caso particular que tendría una persona virtuosamente fiable. Estos hechos contextualizan el acto, y el grado en que son necesarios depende de una posición previa sobre la particularidad de la toma de decisiones morales, una disputa a la que no contribuiré aquí. Pero está claro que se requiere *algún* grado de entendimiento de los hechos, tanto morales como no morales, para hacer un juicio moral adecuado.

De manera similar, una creencia justificada es la que tendría o podría tener una persona que no sólo estuviese virtuosamente motivada, sino que también fuera consciente de los hechos que contextualizan la creencia en cuestión. Ya que una persona intelectualmente virtuosa es fiable en conseguir los objetivos de la virtud, que en este caso son internos, esto significa que ella generalmente tenga éxito al actuar con apertura de mente o con autonomía, valentía y cuidado intelectuales, y así sucesivamente. Tómese el caso de la apertura de mente. Si ella es fiable en actuar con apertura de mente, no sólo tiene que estar motivada apropiadamente, sino que tiene que percatarse fiablemente de las posturas ajenas que son dignas de consideración. Debe tener éxito por lo general al ponerse a sí misma en una posición de escuchar y reflexionar sobre esas posturas, lo cual significa que ella tiene que percatarse de hechos sobre su situación epistémica que no son simplemente normativos. En el caso particular, ella ha de tener el grado de entendimiento de

esos hechos que una persona virtuosa tendría. Así, una creencia justificada es la que creería o podría creer una persona que no sólo esté motivada virtuosamente, sino que además tenga el entendimiento que una persona virtuosamente fiable tendría sobre aquellos aspectos de su situación epistémica relevantes para la creencia.

Las virtudes intelectuales pueden dar lugar tanto a deberes epistémicos perfectos como a deberes imperfectos, de la misma manera en que las virtudes morales pueden dar lugar tanto a deberes morales perfectos como imperfectos. Es indiscutible que algunas reglas epistémicas no admiten ninguna excepción —la ley de no contradicción, por ejemplo—. Pero como sostuve antes, la existencia de reglas sin excepciones no constituye ningún problema para una teoría pura de las virtudes. Lo que está en cuestión es el fundamento de las reglas, no la amplitud de su aplicación.

El problema del conflicto entre virtudes intelectuales puede manejarse del mismo modo que el conflicto entre virtudes morales. La persona prácticamente sabia es capaz de juzgar cómo dirigir su actividad cognitiva y formar creencias en casos en los que, digamos, lo que sería intelectualmente valiente hacer entra en conflicto con lo que es intelectualmente humilde hacer, o en los que el rigor intelectual entra en conflicto con perseguir una idea importante. Son casos más profundamente difíciles aquellos en los que lo que es intelectualmente virtuoso hacer entra en conflicto con el curso de acción moralmente virtuoso, tal como parece ser el caso en la novela de Sinclair Lewis, *Arrowsmith*. En esa novela, el doctor Martin Arrowsmith es un doctor y un investigador médico que cree que está al borde de descubrir una vacuna contra el virus de la peste. Para probar la vacuna viaja a una isla en las Indias Occidentales donde hay una epidemia de peste, pero se ve forzado a enfrentar un conflicto entre su deber moral de evitar la muerte de todos aquellos bajo su cuidado y su deber intelectual de descubrir si la vacuna es eficaz. En este caso, por supuesto, el curso de acción intelectualmente virtuoso podría también tener consecuencias moralmente benéficas a largo plazo, de manera que el conflicto es entre lo que es claramente una acción moralmente virtuosa, por un lado, y, por el otro, un curso de acción que

es intelectualmente virtuoso y tal vez también, de otra manera, moralmente virtuoso. Mi propuesta es que la sabiduría práctica es necesaria para manejar esos casos. Pero no haré conjeturas sobre la solución correcta al problema de Arrowsmith.

Dada la importancia de la *phronesis* tanto para la actividad de formación de creencias como para el actuar en el sentido amplio, podemos formular un conjunto de definiciones de las propiedades evaluativas de las creencias paralelo a las dadas para las propiedades evaluativas de las acciones:

Una *creencia justificada*, *teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar*, es lo que una persona con *phronesis* podría creer en circunstancias similares.

Una *creencia injustificada*, *teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar*, es lo que una persona con *phronesis* no creería en circunstancias similares.

Una creencia es un *deber*, *teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar*, sólo en el caso que sea lo que una persona con *phronesis* creería en circunstancias similares.

Nótese que las definiciones de los conceptos evaluativos de los actos y de las creencias, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar, son idénticas. La función mediadora de la *phronesis* sobre el rango completo de virtudes, tanto morales como intelectuales, tiene la importante consecuencia de que la justificatividad de una creencia, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar, es lo mismo que la corrección de un acto, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar. Esto es, la propiedad atribuida a las creencias como justificatividad, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar, es la misma propiedad atribuida a los actos como corrección, teniendo en cuenta todo lo que hay que considerar.

Ahora que hemos definido la creencia justificada en términos de virtudes intelectuales, finalmente hemos alcanzado el punto en el que la teoría que presento aquí se conecta con otras teorías contemporáneas que definen el concepto de justificación en términos de virtud intelectual. Probablemente los intentos más meticulosos de conectar la justificación con la virtud intelectual aparecen en el trabajo reciente de Alvin Goldman (1992) y Ernesto Sosa (1991a, 1993) [. . .]. Goldman y Sosa

hacen poco para investigar la virtud intelectual misma, concentrándose en el hecho de que una virtud intelectual es algo que produce una "proporción alta" de creencias verdaderas, pero una vez que la conexión se hace, ambos usan bastante ingenio para hacerla funcionar como una teoría de la justificación. En otras palabras, el concepto al que apuntan es el de justificación; la virtud intelectual se introduce como el concepto más significativo en el *analysans*; sin embargo, la mayor parte de la atención se enfoca en elementos diferentes de la virtud intelectual que están en el *analysans*. No intentaré [aquí] resolver la manera en que mi proyecto puede ligarse con el de Sosa o el de Goldman, pero no veo ninguna razón para creer que no pueda hacerse.

[*Traducción: Alfonso Anaya Ruíz Esparza; revisión: Margarita M. Valdés*]

RESPONSABILISMO*

LORRAINE CODE

1. *Responsabilismo*

La pregunta es, entonces, ¿qué implicará poner la responsabilidad epistémica en un lugar central en la teoría del conocimiento? Sosa escribe sobre su propuesta "fiabilista":

> En epistemología, hay razones para pensar que la noción más útil e iluminadora de virtud intelectual resultará más amplia de lo que nuestra tradición sugeriría, y ésta tiene que dar su debido peso no sólo al sujeto y a su naturaleza intrínseca, sino también a su medio y a su comunidad epistémica.[1]

Una elaboración de esta noción de virtud intelectual, junto con una consideración de cómo puede concederse importancia epistémica a la naturaleza del sujeto, a su medio y a su comunidad epistémica, proporcionará una respuesta preliminar a la pregunta anterior.

Llamo a mi posición "responsabilismo" en contraste con el "fiabilismo" propuesto por Sosa, al menos cuando el conocimiento *humano* es lo que se examina. La llamo así porque el concepto de "responsabilidad" puede permitirnos acentuar la naturaleza activa de los conocedores y/o creyentes, mientras que el concepto de "fiabilidad" no nos lo permite.[2] Según mi

*El presente ensayo corresponde al capítulo 3, sección 3, del libro de Lorraine Code, *Epistemic Responsibility*, University Press of New England, Hanover, NH/Brown University Press, 1987, pp. 50–67. © University Press of New England, Lebanon, NH. Traducido con autorización.

[1] Sosa 1980, p. 23. [Hay traducción al castellano en Sosa 1992, pp. 213-249.] Sosa elabora este fiabilismo de manera más completa en Sosa 1985. [Incluido en esta antología, pp. 193–219.]

[2] Tengo que admitir, sin embargo, que la "fiabilidad" mantiene una conexión más cercana con la verdad y con la propiedad de estar respaldado que

manera de ver las cosas, un conocedor y/o creyente tiene muchas opciones diferentes con respecto a los modos de estructuración cognitiva, y tiene que dar cuenta de sus elecciones; mientras que un conocedor "fiable" podría ser alguien relativamente pasivo que registra experiencias con exactitud. Decimos que una computadora es "fiable", no que es "responsable". Se puede juzgar a una persona como responsable o irresponsable sólo si es considerada claramente como un agente (en este caso un agente cognoscitivo) en las circunstancias en cuestión. Una evaluación de la búsqueda humana del conocimiento que se base en la responsabilidad resulta instructiva precisamente por la naturaleza activa y creativa de esa tarea.

1.1. Virtud y virtudes intelectuales

Para Aristóteles, la virtud de un ser humano radica en su excelencia particular en tanto que ser humano: la virtud es "un estado tal [...] que hace a un hombre bueno y capaz de llevar a cabo bien su función propia".[3] La virtud es un concepto teleológico en el sentido de que la posesión y el ejercicio de la virtud tiende a conducirnos, de manera fiable, a la realización de ciertos fines. El ejercicio de virtudes específicas tales como la amabilidad o la generosidad produce y/o incrementa la bondad moral de sus poseedores y puede tender también a aumentar el bienestar de sus semejantes. En pocas palabras, las virtudes son cualidades valiosas para quien las posee, pues comportarse bien parece, en general, hacernos personas mejores y más felices. A menudo, también son benéficas para los

la que puede establecer la responsabilidad. Opto por el "responsabilismo" por las ventajas citadas, a pesar de esta clara desventaja.

[3] Aristóteles, *NE* II, 4. [Hay versión en castellano, véase la bibliografía al final.] Es útil regresar a Aristóteles cuando se ofrece una elucidación de las virtudes, pues de muchas maneras su trabajo sobre el tema no ha sido superado. Philippa Foot hace un señalamiento similar sobre el valor del trabajo de Aristóteles en Foot 1978. [Hay versión en castellano, véase la bibliografía al final.] Mi deuda con su discusión de las virtudes en ese volumen será evidente en las páginas que siguen. Alasdair MacIntyre, en MacIntyre 1981 [hay versión en castellano, véase la bibliografía al final], ofrece un argumento convincente a favor de la relevancia perenne de la elucidación aristotélica de la virtud moral. Por extensión, mucho de lo que dice es relevante para la virtud intelectual.

demás, pues la conducta virtuosa está frecuentemente dirigida hacia otras personas y tiende a ser grata para ellas.

Según Aristóteles, la "función propia" de un ser humano se aclarará a partir del conocimiento de la esencia humana. Aunque no creo que haya una "humanidad" esencial, sí creo que la actividad cognitiva sea tan central a la vida humana que cualquier evaluación del carácter humano tenga que tomar en cuenta la cualidad de esta actividad. Por "actividad cognitiva" quiero decir percibir, recordar, razonar, saber, creer, hablar, imaginar, soñar despierto; actividades que tienen su fuente en la experiencia del mundo y de uno mismo como parte del mundo: en la conciencia y la autoconciencia. La actividad cognitiva es central al ser humano en tanto que ocurre casi permanentemente, quizá incluso cuando duerme (probablemente, al menos, en los sueños). Además, esa actividad es básica para todo lo que uno hace, desde ejecutar acciones habituales como escoger un bolígrafo para firmar, responder a otras personas, razonar filosóficamente, hasta ejecutar acciones sobre las que uno hace juicios morales. Sin embargo, no es la función esencial, la función propia, de un ser humano ni en el sentido de que sea una función única que los seres humanos no compartan con otros seres vivos sensibles ni tampoco en el sentido de que un ser humano sea propiamente humano sólo cuando emprende una tarea cognitiva.

No insisto en la centralidad de la actividad cognitiva simplemente para implicar que se podría considerar a alguien intelectualmente virtuoso por el mero hecho de nunca haber cometido un error al estampar una firma. Ser intelectualmente virtuoso no es sólo obtener una buena puntuación en empresas cognitivas en las que uno obtiene un buen resultado. La virtud intelectual tiene más que ver con poseer un conjunto bastante constante y fiable de cualidades y capacidades que se manifiestan en la orientación de uno mismo hacia el mundo, hacia el propio yo que busca conocimiento, y hacia otros sujetos semejantes como parte del mundo. Creo que esta descripción es similar, por ejemplo, a la que John McDowell tiene en mente cuando sostiene que los conceptos de virtudes particulares se usan "para marcar similitudes y diferencias entre las manifestaciones de una única sensibilidad que es lo que, en general, es

la virtud: una habilidad para reconocer las exigencias que las situaciones imponen al propio comportamiento".[4] Las virtudes, tanto morales como intelectuales, tienen que ver más con maneras de relacionarse con el mundo que con el "contenido" de acciones o pretensiones de conocimiento particulares.

Aristóteles designa a la sabiduría, la inteligencia y la prudencia como las virtudes intelectuales primarias.[5] Ésta no es una lista exhaustiva de todas las virtudes posibles de este tipo, pero no es tan importante aquí establecer un catálogo de virtudes, en tanto que sí lo es considerar el papel de la virtud en la vida epistémica. Consideraré qué tan apropiadas son estas tres virtudes para el contexto presente, pero qué tan completa sea la lista no es una cuestión de interés central.

La sabiduría, para Aristóteles, es el "medio o instrumento de aprehensión de primeros principios"[6] y el conocimiento de "la verdad sobre esos principios".[7] Para él, ésta es la virtud intelectual suprema, al menos cuando se interpreta como sabiduría general en contraste con alguna excelencia particular (por ejemplo, para ejecutar un arte específico). Se dice con toda propiedad que la sabiduría es un atributo de una persona cuando se reconoce la excelencia en la parte especulativa de su alma; su dominio es la contemplación de verdades científicas eternas, de primeros principios y de las inferencias que pueden hacerse a partir de ellos. No tiene nada que ver con el descubrimiento.

Si bien apruebo la tesis de que la sabiduría es una virtud intelectual de importancia central, rechazo tanto la doctrina de la división del alma, sin la cual esta virtud no figuraría en la concepción de Aristóteles, como la concepción de la ciencia como una disciplina cuyos objetos son inalterables y eternos. Tal como yo la entiendo, la sabiduría tiene que ver con conocer la mejor manera de sostener creencias y pretensiones de conocimiento, donde "mejor" no significa "ingeniosamente" o "hábilmente" tanto como "con honestidad intelectual y debido cuidado". Supone tener una buena idea de hasta dónde tiene que extenderse nuestro esfuerzo antes de que sea razona-

[4] McDowell 1979, p. 333.
[5] *EN* I, 13.
[6] *EN* VI, 6.
[7] *EN* VI, 7.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

ble sostener creencias o pretender que se tiene conocimiento. De manera más importante, para distinguirla más claramente del ingenio, la sabiduría supone saber qué fines cognitivos vale la pena perseguir, así como entender el valor que tiene ver las empresas cognitivas particulares en su contexto para lograr hacer una estimación justa de su importancia. La provincia de la sabiduría tampoco está necesariamente restringida a actividades puramente especulativas. La sabiduría se predica razonablemente de actividades intelectuales de raciocinio, experimentales, creativas y constructivas; de hecho, del rango completo de la actividad cognitiva humana, aunque no sea muy apropiado usar un término tan elevado en niveles cotidianos y de sentido común. (En el otro extremo de la escala, permitir que la sabiduría incluya la razón intuitiva, como lo hace Aristóteles, podría tener importantes implicaciones para esta última. A pesar de la mala prensa filosófica que muy a menudo provocan las defensas de la razón intuitiva, es probable que las veamos de manera mucho más favorable y les demos crédito cuando las presente alguien a quien consideremos sabio con razón.)

La sabiduría y la responsabilidad epistémicas están tan íntimamente relacionadas que son casi intercambiables. Está claro que una persona sabia será responsable epistémicamente en la mayoría de los casos en los que el término es aplicable, y una persona epistémicamente responsable se esforzará por alcanzar la sabiduría. Sin embargo, prefiero ver la responsabilidad epistémica como la virtud primaria por las siguientes razones: primero, a pesar de mi rechazo de la división del alma que da lugar a la centralidad de la sabiduría en Aristóteles, el término sabiduría, con su larga tradición, sí conlleva una connotación contemplativa que niega o minimiza la naturaleza activa de la vida cognitiva humana. Segundo, por más que uno pueda estipular su significado, la sabiduría retiene una buena cantidad de la cualidad estática que tiene para Aristóteles; es difícil concebir a un hombre sabio que se vuelva no sabio (mientras esté en posesión de sus facultades). Tercero, la sabiduría parece ser, como sugiere Aristóteles, una cualidad propia de personas mayores; la responsabilidad epistémica no. Estaríamos menos dispuestos a decir que una persona de dieciséis años de edad

es sabia que a decir que es responsable. Por ende, prefiero ver la sabiduría como la meta última, posiblemente inalcanzable, por la cual lucha la persona epistémicamente responsable.

Es apropiado incluir la inteligencia entre las virtudes intelectuales en la medida en que no implique ni capacidad intelectual genéticamente heredada ni, como lo hace Aristóteles, la capacidad "meramente crítica"[8] de hacer distinciones. Entendida como la virtud que opera cuando intentamos ver las situaciones con claridad y con cuidado, para no ser influidos *indebidamente* por la afectividad, la inteligencia pertenece a las virtudes intelectuales. Subrayo "indebidamente" porque no creo que nunca dejemos de ser afectados o movidos por lo que nos impacta cognitivamente, por poco que sea, ni que debamos esforzarnos por dejar de ser afectados. La doctrina del justo medio[9] de Aristóteles resulta aquí muy apropiada.

Es apropiada, también, cuando se trata de la virtud de la prudencia. La prudencia, en mi concepción de la virtud intelectual, adquiere una interpretación un tanto diferente de la que está implicada en las divisiones del alma de Aristóteles, con su separación entre sabiduría práctica y teórica. En la concepción de Aristóteles, la prudencia es requerida, a lo sumo, cuando se evalúan los fines a cuyo servicio puede ponerse responsablemente el conocimiento. Como yo la entiendo, la prudencia intelectual está estrechamente aliada a la sabiduría y tiene una influencia considerable en los juicios de responsabilidad epistémica. En otras palabras, hay un sentido en el que la prudencia, como opuesta a la imprudencia, se requiere tanto en contextos epistémicos como en contextos éticos. Implica juzgar cuáles líneas de investigación es prudente o imprudente perseguir, teniendo en cuenta las propias limitaciones, y siendo capaces de ver las dificultades imposibles que ciertas líneas de investigación podrían generar: dificultades que, una vez suscitadas, tienen que ser resueltas, pero que podrían ser ignoradas sin dañar la investigación en cuanto tal. Lo que está aquí primeramente en juego es juzgar con exactitud qué tan competentes

[8] *EN* VI, 2. Al referirse a una capacidad intelectual genéticamente determinada, usar el término "fiabilismo" de Sosa es lo más apropiado.

[9] *EN* II, 5.

somos. Esta virtud intelectual es la que, de persiguirse excesivamente, se convierte en timidez intelectual.

Hablar de la prudencia es elusivo porque subrayar mucho la prudencia conduce no sólo a la timidez, sino a una idea de la vida epistémica como esencialmente cautelosa y conservadora, más preocupada por eludir el error que por la creatividad y la exploración de nuevas posibilidades. Debe haber lugar para el tábano socrático en la amplia esfera donde *viven* los buenos conocedores, así como para aquellos que toman posiciones atrevidas para mantener a la comunidad epistémica alerta e impedir que se estacione en la complacencia o en la inercia. Nietzsche viene a la mente en este sentido, con sus desafíos a los patrones de pensamiento tanto moral como epistemológico, como también Feyerabend y su desafío a la noción misma de metodología científica.

Resulta problemático conceptualmente dar cabida a este tipo de pensadores en una teoría basada en la responsabilidad. Nadie está inclinado a dudar del interés de esos pensadores por *conocer bien*; más bien, el problema conceptual surge porque tales proyectos sugieren la conclusión paradójica de que algunas veces podría ser necesario ser epistémicamente *irresponsables*, al menos a los ojos de la comunidad, para ser responsables.[10] La rebelión epistémica, y los experimentos mentales aparentemente extravagantes, subversivos del "discurso" recibido, no pueden, por lo tanto, simplemente ser condenados como tramposos ni ser desechados como irracionales por aquellos conocedores que están comprometidos de manera responsable y abierta a entender de la mejor manera el mundo (particularmente si "mejor" puede alinearse, en algún grado, con "crea-

[10] Constantine Boundas atrajo mi atención a esta paradoja. En su exploración (wittgensteiniana) de las formas que pueden adoptar las desviaciones de la tradición *moral*, Sabina Lovibond observa que "una característica esencial de los juegos es que sus reglas pueden ser modificadas en cualquier momento, a voluntad de cualquiera de los jugadores, con miras a hacer que jugar el juego sea más agradable. Tales cambios pueden, además, iniciarse como un comportamiento experimental por parte de un individuo que —como el 'anarquista epistemológico' de Paul Feyerabend [...] 'puede afirmar todo lo que quiera y a menudo afirmará cosas absurdas con la esperanza de que eso conduzca a nuevas formas de vida' " (citado en S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (1983), p. 171).

tividad" e "inventiva"). Acomodar conceptualmente tales posiciones puede facilitarse, si no lograrse completamente, trayendo a colación la teoría de MacIntyre del *carácter* ejemplar [...]. Es en parte a causa de la credibilidad intelectual de Sócrates, Nietzsche y Feyerabend que cada uno, a su manera, es capaz de desempeñar el papel de tábano, haciendo agujeros en el edificio del conocimiento "establecido" de manera que otros pensadores responsables *tengan que tomar nota de ello.* Los catalizadores del cambio cognitivo tienen un papel tan vital en las comunidades de conocedores como el que tienen los que conservan la práctica establecida.

Las virtudes intelectuales aristotélicas redescritas de esta forma realizan en gran medida la misma función en la actividad cognitiva que Sosa atribuye a la virtud intelectual. Este último sostiene que a cada facultad humana le corresponde un conjunto distintivo de logros. La virtud de cualquier facultad, entonces, se manifiesta en su fiabilidad en alcanzar tales logros. Una virtud intelectual es una "cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error";[11] es "una habilidad fundada en el sujeto para distinguir la verdad del error de manera infalible o al menos fiablemente dentro de un campo correlacionado".[12] La sabiduría, la inteligencia y la prudencia indudablemente cuentan como cualidades de este tipo. Sosa considera la razón intuitiva, la razón deductiva, la memoria proposicional, la introspección y la percepción como facultades cuyo ejercicio podría proveer razones para ser juzgadas como virtuosas. Para esta elucidación, prefiero pensar que las virtudes hacen mejor a la persona que las posee, más que a las facultades mismas, particularmente para el caso de derivar las atribuciones de responsabilidad epistémica a partir de la conducta cognitiva general del individuo. Tales atribuciones se hacen de manera más apropiada a personas que a facultades.

La virtud intelectual es también una cuestión de orientación hacia el propio yo que busca conocimientos. En otras palabras, para el virtuoso intelectual, el autoconocimiento es tan importante como el conocimiento del mundo, y de hecho es comple-

[11] Sosa 1985, p. 227 [p. 193 en este volumen].
[12] Sosa 1985, p. 243. [p. 218 en este volumen]

mentario de éste. Para alcanzarlo, presumiblemente uno tiene que ser bueno para ejercitar la introspección, y esta capacidad, como las otras cualidades mencionadas, puede ser cultivada en uno mismo, aunque haya limitaciones cruciales tanto conscientes como inconscientes a qué tanto autoconocimiento puede alcanzarse y/o pretender que se lo tiene, incluso a través de la introspección.

En su examen de la virtud y de la vida buena en *The Sovereignty of Good*[13] (libro con el que, por otra parte, simpatizo en general), Iris Murdoch desdeña el autoconocimiento como una meta del virtuoso.[14] En este punto discrepo de ella. Es precisamente porque el yo tiende a meterse tan insistentemente en toda actividad humana, en todos los intentos de ser "objetivo", que el autoconocimiento es crucial. Uno tiene que saber si el concepto de uno mismo que se entromete es de hecho válido; y uno tiene que conocerse a sí mismo para alcanzar una estimación justa de cuánto uno sí sabe, cree justificadamente, se engaña a sí mismo o falla en la responsabilidad epistémica. No está claro, como Murdoch parece creer, que el yo vaya a entrometerse más, y por ello indebidamente, como resultado de esforzarse por alcanzar el autoconocimiento. Acepto su señalamiento en el sentido de que lo que pasa por autoconocimiento regularmente es mero engaño, pero dada la naturaleza comunitaria de la mayor parte de la actividad cognitiva, es razonable suponer que las propias percepciones están abiertas al desafío comunitario y, por lo tanto, a la revisión y a la corrección. Aquí también hay grados de responsabilidad epistémica, aunque dada la imposibilidad de separar al conocedor

[13] Murdoch 1970. [Hay traducción al castellano, véase la bibliografía al final.] En ese trabajo, Murdoch mantiene que el amor es un concepto central en la moralidad. Puede parecer que este señalamiento concierna sólo a la virtud moral y que no tenga nada que ver con la vida intelectual, pero creo que éste no es para nada el caso y tampoco parece creerlo Murdoch. El amor, interpretado como "atención no sentimental, despegada, desinteresada y objetiva [...], [la] habilidad intelectual de percibir lo que es verdadero, lo cual es automáticamente al mismo tiempo una supresión del yo" (p. 66), es tan consonante con una teoría de la virtud intelectual como lo es con una teoría de la virtud moral. Está en el núcleo del interés por conceder al realismo fuerza normativa, como argumentaré en el capítulo 6 [de Code 1987].

[14] Murdoch 1970, pp. 67–68.

de lo conocido, las dificultades para evaluarla son grandes. No obstante, a pesar de la aparente circularidad en esa empresa, es importante tratar de alcanzar el autoconocimiento para evaluar el grado de responsabilidad propia, tanto epistémica como moral. No podemos mejorar nuestro grado de responsabilidad si no lo conocemos. La habilidad de reflexionar es tanto un hecho de la capacidad humana como (potencialmente, por lo menos) un valor.[15]

1.2. Carácter virtuoso

¿Cómo, entonces, vamos a delinear más precisamente la naturaleza de un carácter intelectualmente virtuoso? He mantenido que la virtud intelectual es, primeramente, una cuestión de orientación hacia el mundo y hacia uno mismo en cuanto buscador de conocimiento en el mundo.[16] Al profundizar un poco más sobre este asunto, es útil pensar que la bondad intelectual tiene una orientación realista. Sólo aquellos que al conocer se esfuercen por hacerle justicia al *objeto* (al *mundo* que quieren conocer tan bien como sea posible) pueden aspirar a la virtud intelectual. En este contexto (como en el caso de Gosse* antes de su crisis intelectual), el mismo término "realismo" se usa

[15] K.V. Wilkes escribe que: "las faltas que nos permiten mantener [...] creencias injustificadas son [...] negligencia, pereza, ilusiones infundadas, cobardía, conformidad, autoengaño [...], falta de cuidado [...]. Dado que hace falta honestidad, humildad y trabajo duro para aplicar el método socrático, y dado que somos libres de ser perezosos o diligentes en ese asunto, la noción de responsabilidad se aplica a la actividad en cuestión" (Wilkes 1981, p. 100). Evidentemente, si uno ha de *ser* responsable en esa actividad, tiene que tratar de conocer sus propias faltas y fortalezas potenciales y reconocer cuándo uno se entrega a la actividad responsablemente y cuándo no.

[16] Así, John McDowell, al escribir sobre la virtud moral, observa: "Una persona amable tiene una sensibilidad fiable a cierto tipo de exigencias que las situaciones imponen al comportamiento" (McDowell 1979, pp. 331-332). La sensibilidad se interpreta aquí como un tipo de capacidad perceptiva. Es algo de esa naturaleza lo que se halla en la base de la orientación que estoy examinando, tanto para la virtud intelectual como para la moral.

*Philip Gosse fue un zóologo marino y un cristiano convencido de la verdad del creacionismo. En 1857 tuvo una crisis al percatarse de la incompatibilidad de la teoría creacionista narrada en el Génesis con la teoría evolucionista, a favor de la cual había recabado muchas pruebas empíricas. Resolvió esta crisis abrazando el creacionismo en cuya verdad literal creía y restando importancia a los descubrimientos de los biólogos a favor de la teoría de la

con fuerza normativa.[17] Las personas intelectualmente virtuosas valoran el conocimiento y el entendimiento de las cosas como realmente son. Resisten la tentación de vivir con explicaciones parciales cuando se pueden alcanzar explicaciones más completas; resisten la tentación de vivir en la fantasía o en un mundo de sueño e ilusión, y consideran que es mejor saber, a pesar de la tentadora comodidad y complacencia que puede ofrecer una vida de fantasía o ilusión (o una vida teñida de fantasía o ilusión).

Es más fácil creer que una teoría que nos gusta es verdadera, y suprimir las dudas molestas, que profundizar en las implicaciones de esas dudas y arriesgarse a tener que modificar la teoría. Es también en algunas ocasiones más fácil creer que uno no puede dominar un tema particular (es decir, engañarse a uno mismo creyendo que es demasiado difícil) que reconocer la accesibilidad del tema si se tiene una evaluación exacta de las propias capacidades y se lo aborda. El intelectualmente virtuoso se inclinará hacia el segundo curso de acción en cualquier caso, siempre y cuando todo lo demás se mantenga igual.

Para el intelectualmente virtuoso el conocimiento es un bien en sí mismo, no sólo un bien instrumental; aunque, como sucede con todas las afirmaciones aparentemente categóricas sobre la virtud, esta afirmación es más compleja de lo que parece. Uno vacila en atribuir virtud intelectual a un coleccionista voraz de datos, como el hombre autodidacta de Sartre, o a alguien que recolecta información con un interés "enciclopédico". La vacilación surge de una creencia implícita de que es posible, teóricamente por lo menos, saber todo pero no entender nada. Las capacidades evaluativas serán bien cultivadas en un carácter virtuoso, para el que será evidente la atención que debe prestar a la necesidad de entender qué tan importante es una tarea, y de proceder consecuentemente.

evolución de Darwin. En la biografía de Gosse que escribe su hijo Edmund Gosse (Gosse 1907) lo describe como un hombre íntegro, pero fanático. [*N. del T.*]

[17] Ésta es la fuerza que tiene, también, la manera en la que Murdoch usa el término (véase Murdoch 1970, pp. 64 y ss., en particular), aunque este uso está implícito en todo su libro. Exploro la implicación de usar "realismo" de manera normativa más ampliamente en el capítulo 6 [de mi libro Code 1987].

Aunque considero las virtudes como si fueran cualidades humanas benéficas, no siempre es claro a quién benefician. Históricamente, la respuesta sería diferente probablemente para las virtudes morales e intelectuales. Las primeras probablemente, en promedio, benefician a otros más de lo que benefician a su poseedor: cuando menos a un poseedor que no tenga en cuenta recompensas en el cielo. Son difíciles de alcanzar y de mantener, y puede ser que uno tenga una vida más feliz y probablemente más fácil sin ellas. Aunque en términos de respeto a uno mismo (y su importancia no debe subestimarse) es probable que a uno le vaya mejor si es virtuoso que si es vicioso. Desde un punto de vista social, es más probable que los virtuosos (aunque no aquellos excesivamente virtuosos) realicen acciones moralmente buenas y que la sociedad claramente se beneficie en ese aspecto.

Sin embargo, las virtudes intelectuales, tal como se interpretan tradicionalmente, parecerían beneficiar primeramente a su poseedor. A menudo parece que no tiene ninguna importancia para los demás qué tan epistémicamente responsable sea uno, si uno vive con información que obtiene de rumores o con el producto de genuinos esfuerzos por conocer, si uno suspende su creencia hasta que le parece a uno el único curso razonable o si uno se preocupa por lo que sabe. Esta impresión proviene de un juicio equivocado sobre la importancia de esas virtudes, particularmente sobre las implicaciones prácticas, sociales, de lo que un conocedor intelectualmente virtuoso podría afirmar que sabe; y las razones históricas a favor de este juicio son fácilmente discernibles. Hay una larga tradición epistémica para la cual la búsqueda de conocimiento es esencialmente individualista, para la que los ejemplos aislados bastante simples basados en la percepción se consideran paradigmas de conocimiento y para la que sólo lo que se ha descubierto por los esfuerzos independientes de un investigador se considera digno de ser llamado conocimiento. Tal postura concede muy poca importancia a la interdependencia cognitiva humana, al hecho de que en la mayoría de las cosas más complejas e interesantes que podríamos pretender saber, incluso dentro del campo de la propia especialidad, uno depende de la autoridad cognitiva de otro, mejor informado y/o de conocedores especializados en

diferentes áreas cuya virtud intelectual claramente *importa*.[18] Uno de los efectos de ensanchar la noción de virtud intelectual y de hacerla interesante para los epistemólogos debería consistir en alinear su valor público más estrechamente con su valor privado.[19]

1.3. La naturaleza, el medio y la comunidad epistémica de un sujeto

En una elucidación de la virtud, ya sea moral o intelectual, uno tiene que reconocer que la elucidación es de un ideal, quizá nunca realizable completamente, y, al mismo tiempo, tiene que mantener dentro del alcance de los seres humanos ordinarios sus exigencias, de manera que pueda haber muchas personas virtuosas, aunque quizá ninguna perfectamente virtuosa.[20] He sostenido que los seres humanos virtuosos se esfuerzan por desarrollar cualidades que les permitirán realizar bien su función propia. Lo que quiero señalar, sin embargo, no es que esta "función propia" pudiera ser concebida como un tipo de plan al que todo humano que fuese virtuoso tuviese que luchar por ajustarse. Las formas posibles de la bondad humana son infinitas, las formas posibles de la bondad epistémicas quizá son menos pero, no obstante, son variadas.

Está claro que hay factores en la naturaleza de una persona y en el medio y en la comunidad epistémica donde las tareas cognitivas tienen lugar, que tienen una relación crucial con la forma que puede tomar la virtud intelectual. Sería irrazonable sostener que una persona daltónica sea irresponsable por no aprender a discernir la diferencia entre el rojo y el verde o que una persona disléxica sea irresponsable por no aprender cómo hay que leer unas instrucciones. Es debido a esas capacidades

[18] Discutiré las implicaciones de esta idea de manera más completa en Code 1987, capítulo 7.

[19] Según Sosa, "es de interés prudencial para el sujeto mismo saber qué tan fiables y dignos de confianza son sus propios juicios dentro de varias categorías. Eso es también prudencialmente importante para sus compañeros, y colectivamente de importancia social para su clase epistémica. El testimonio es de suma importancia para la prosperidad y el progreso epistémico de cualquier especie social que emplee el lenguaje" (Sosa 1985, p. 241 [p. 214 en este volumen]).

[20] Jim MacAdam me recordó esta cuestión.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

deficientes por lo que tienen que imponerse ciertas restricciones prácticas sobre las actividades de una persona con respecto a manejar vehículos motorizados o a manejar sustancias tóxicas; pero imponer esas restricciones es diferente de declarar a tales personas epistémicamente irresponsables. Ellas también son capaces de la virtud intelectual, aunque hay áreas de la experiencia en las que no podrían reclamar que son de fiar. De nuevo, lo que cuenta no es tanto el contenido específico, sino la orientación general.

Consideraciones análogas surgen con respecto al medio y a la comunidad epistémica. Sería tan ridículo declarar irresponsable a un científico soviético simplemente porque ella o él no ha leído todos los tratados científicos occidentales relevantes para un tema particular (esto es, uno de los prohibidos en la Unión Soviética), como lo sería condenar a un ateniense antiguo por proponer teorías sobre los cuerpos celestes que no estuviesen basadas en observaciones telescópicas. Restricciones de este tipo rara vez son absolutas: un científico extremadamente diligente puede tener éxito en realizar un trabajo que no está al alcance de otros, así como un científico excepcional, finalmente, fue el primero en usar el telescopio. Pero los criterios de responsabilidad no pueden ser tan severos como para exigirle a uno que vaya mucho más allá de los límites trazados por el medio y por las condiciones de conocimiento en una comunidad epistémica en torno a la actividad cognitiva, por más elásticos que sean esos límites.

No obstante, la comunidad epistémica sí impone exigencias de responsabilidad epistémica. Aquellos que dicen tener conocimiento y cuyas afirmaciones ameritan respeto, se habrán esforzado por familiarizarse con la información actualmente disponible pertinente para las afirmaciones que desean hacer. Pronunciamientos sobre biología, física nuclear, política o economía, hechos por alguien que no se haya tomado la molestia de familiarizarse con "el estado del arte" son con frecuencia epistémicamente irresponsables. Las consideraciones relacionadas con la naturaleza del medio y la comunidad epistémica de ninguna manera justifican en todos los casos la ignorancia. Frecuentemente imponen condiciones y requisitos *sine qua non* para la aceptación o la atribución de responsabilidad epistémi-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ca. (La importancia de esos señalamientos para la situación de Philip Gosse resulta evidente.)

Resulta claro también que ciertos papeles y el conjunto de circunstancias imponen estándares de lo que es un logro intelectual, además de los esperados de las personas simplemente *en cuanto* personas. Debido a los compromisos que Gosse ha hecho y que lo llevan a convertirse en un respetado científico y en un miembro de la Royal Society, tiene responsabilidades epistémicas que, en cierto sentido, trascienden aquellas de los miembros "ordinarios" de una comunidad epistémica. Por ende, él enfrenta demandas de responsabilidad epistémica de una naturaleza mucho más exigente que aquellas que enfrenta un investigador "promedio". Él es uno de los que forjan los estándares de investigación responsable; por tanto, cuando da muestras de que ya no es capaz de seguir forjando esos estándares, su caso es especialmente difícil de juzgar, particularmente teniendo en cuenta la aparente dignidad de sus razones. Los maestros, los miembros del clero, los médicos y los científicos, entre otros, en su capacidad profesional, enfrentan demandas epistémicas especiales. Uno puede ser reacio, de hecho, a juzgar como intelectualmente virtuoso a un maestro (o a un médico o a un científico) que sea epistémicamente responsable en cuestiones profesionales, pero que sea dogmático, descuidado y carente de escrúpulos en su vida privada.[21] Las expectativas de integridad están estrechamente vinculadas a las atribuciones de virtud intelectual, aunque aquí, de nuevo, la doctrina del justo medio viene a cuento; demasiado poco valor concedido a la integridad hace claramente inapropiada la atribución de virtud; una insistencia demasiado rígida en la integridad puede rayar en el dogmatismo.[22]

[21] Nótese que esta actitud está implícita en el hecho de que esas personas se encuentran entre quienes se consideran garantes apropiados en transacciones oficiales, tales como dar fe de la validez de un documento.

[22] En conexión con esto, véase el interesante artículo de C. Taylor, Taylor 1981. En su respuesta al artículo de Taylor en el mismo volumen de *Proceedings of the Aristotelian Society*, R. Gaita destaca el delicado proceso de ponderación que es necesario si la integridad no ha de fundirse con el dogmatismo.

2 . *Recomendaciones*

La tarea, ahora, es poner este examen de las virtudes intelectuales junto con el examen de Sosa de la epistemología fundacionista y coherentista para ver qué puede lograrse mediante tal yuxtaposición. Dada la naturaleza de la virtud intelectual, es inmediatamente obvio que ninguna teoría del sujeto será capaz de proporcionar una alternativa sólida al fundacionismo tradicional ni una receta alternativa para la coherencia que resuelva los problemas del coherentismo. Tampoco puede una teoría de la virtud intelectual ofrecer un cálculo fácil para evaluar las pretensiones de conocimiento y de creencia justificada, ni puede proveer una regla de toma de decisiones que nos permita medir la validez de pretensiones específicas de conocimiento. Ciertamente no puede proveer una respuesta final y definitiva.

Pero hay mucho que esa teoría puede hacer para incrementar nuestro entendimiento de la experiencia cognitiva humana y para promover nuestros esfuerzos para conocer bien. La teoría trabaja primeramente mediante el ejemplo de dos maneras principales. Primero, a pesar de que Aristóteles no puede ofrecer ninguna regla empírica para alcanzar la virtud, ninguna lista de acciones que uno tenga que realizar para volverse automáticamente virtuoso, sí puede mostrarnos en gran medida la manifestación de la virtud en la vida humana y cuál es su lugar en una comunidad humana. Vemos cómo la conducta del virtuoso modela tanto la conducta de aquellos que aspiran a ella como las concepciones mismas de la virtud. A través del entendimiento de esas concepciones y de ver lo que involucra esa conducta (en el proceso de maduración moral e intelectual), uno adquiere maneras de discernir cuándo una conducta y (análogamente) cuándo las pretensiones de saber son responsables y cuándo no lo son. Esta habilidad se desarrolla aun cuando uno no sea capaz de escribir responsablemente una "guía para el reconocimiento de pretensiones de conocimiento responsables". De hecho, a menudo es más fácil reconocer pretensiones claramente irresponsables de lo que es declarar verdaderamente responsable cualquier otra pretensión. Pero ésta es una manera suficientemente respetable de llegar a una mayor precisión en nuestra comprensión del asun-

to. Cuando Sócrates se esfuerza por encontrar respuestas a sus preguntas de tipo "¿qué es *x*?", procede en gran medida de esta misma manera, explorando qué no podrían ser la justicia o la piedad para mostrar de manera más clara lo que son. Al leer los diálogos, uno puede entender algo sobre lo que se discute y algo sobre cómo dirigir la propia conducta para acercarse a los ideales que se examinan.

Segundo, una epistemología responsabilista no podrá dar soluciones directas a muchos de los problemas que tradicionalmente han intrigado a los epistemólogos. No nos puede mostrar con precisión por qué estamos justificados al asumir que la siguiente esmeralda que veamos será verde (y no "verdul") o por qué es más razonable, cuando tenemos una experiencia visual "como de silla", creer que hay una silla frente a nosotros que sospechar que podríamos ser cerebros en cubetas electrónicamente estimulados. Los estudiantes a menudo se preguntan, después de estudiar la *República* de Platón, cómo podría uno saber a partir de considerar dos acciones aparentemente indistinguibles en cuanto a su clase de dos agentes diferentes, si el agente en cada caso actuó con conocimiento del bien o si meramente realizó (fortuitamente) una acción buena. Y no hay una respuesta simple a esta pregunta. De manera similar, es difícil, pero no imposible, pronunciarse sobre la responsabilidad relativa de dos pretensiones diferentes de saber un hecho empírico "sencillo". Los juicios sobre la responsabilidad epistémica, como los juicios sobre la *dikaiosyne* en Platón, exigen contar con un contexto más amplio de la actividad cognitiva. Si, no obstante, una persona parece acumular un récord bastante consistente de no fiabilidad en situaciones perceptivas sencillas, uno podría, por lo menos, empezar a cuestionar sus capacidades de conocer responsablemente, tanto en estas situaciones como en otras más complejas.

De este examen de la responsabilidad epistémica resulta que una epistemología viable tiene que tener bien en cuenta en qué medida la actividad cognitiva es un proceso comunitario. Desde el principio mismo de la vida cognitiva, una de las tareas más importantes que enfrenta un conocedor potencial es aprender en quién puede confiar, no sólo en relación con cuestiones tradicionalmente interpretadas como morales, sino de

manera más importante y fundamental, en relación con cuestiones de conocimiento y creencia. El niño lobo de Aveyron sabe poco de lo que el ser humano "promedio" sabe, si es que sabe algo. Su ignorancia no puede explicarse diciendo que el mundo no está ahí para que lo experimente y lo conozca, ni puede explicarse adecuadamente porque carezca de lenguaje humano. El hecho más importante que explica su ignorancia es que no ha tenido acceso a una comunidad humana de conocedores. No estoy sugiriendo que no sepa nada: claramente él sabe una gran cantidad de lo que los lobos saben. Cito el ejemplo para ilustrar la dependencia vital por parte de los buscadores de conocimiento de la comunidad epistémica.

Sin duda los lectores no vacilarán en reconocer el grado al que el aprendizaje en la niñez depende de la educación; pero mi afirmación tiene un alcance más amplio. Los adultos también, incluso los más dados a pensar y los más intelectualmente competentes (incluso los investigadores solitarios), son dependientes de manera similar del testimonio de otros: de amigos que les cuentan historias y les dan información, de reporteros de periódicos, de presentadores de noticias, de escritores de trabajos eruditos, de registros de los descubrimientos científicos, de colegas que dicen estar informados, y de "especialistas" en todas las materias, tanto esotéricas como comunes.[23] La dependencia no es de ninguna manera absoluta. El discernimiento siempre escogerá y considerará antes de aceptar cualquier explicación, pero creemos y pretendemos saber mucho más de lo que, de manera concebible, experimentaremos de primera mano. El éxito de la empresa cognitiva completa depende de algo como un acuerdo honorable y cooperativo, acaso tácito, entre los proveedores de información y los buscadores de conocimiento. Los participantes en el acuerdo algunas veces se encuentran en el papel de ofrecer, otras veces en el de buscar.

[23] John Hardwig discute un ejemplo espléndido de tal interdependencia en Hardwig 1985. Reproduce la portada de un reporte sobre un experimento en física en el que se enlistan noventa y nueve "autores" y observa: "[N]inguna persona sola podría haber hecho el experimento [. . .] y muchos de los autores de un artículo como éste ni siquiera sabrán cómo se llegó a alguna cifra en el artículo" (p. 347). Aún así, el artículo se mantiene como un registro del "estado del arte" del conocimiento.

En ambos lados, sin embargo, la responsabilidad epistémica es esencial.

Ampliar el concepto y ensanchar el ámbito epistemológico de la virtud intelectual no nos permite prescindir de la necesidad de seguir estándares, procedimientos de búsqueda de pruebas y justificación. Como he indicado, el hecho de que *X*, quien es una persona responsable epistémicamente, crea o afirme que sabe que *p*, no hace a *p* verdadera. Pero si *X* ha mostrado que de hecho es responsable epistémicamente, es razonable considerar seriamente su afirmación, incluso aceptarla (provisionalmente, por lo menos). Si *Y*, quien es notoriamente irresponsable, también afirmara que *p*, sería mucho menos razonable tomarle la palabra. En alguna medida, como sugiere este ejemplo, una noción ampliada de virtud intelectual afectará y, en alguna medida, incluso dictará la naturaleza y el alcance razonable de los procedimientos de búsqueda de pruebas y de justificación aceptables, a la vez que cambiará de foco para abarcar tanto el carácter del buscador de pruebas como la naturaleza de los procedimientos mismos. [...]

[...] En algunos sentidos, la ciencia es un tipo de conocimiento especial o excepcional al que puede parecer que mis observaciones no se aplican. Parece ser fiable en sí misma, sin tener en cuenta de dónde provenga, y su fiabilidad parece aumentar a pasos firmes. (Aquí, el término de Sosa, fiabilidad, es el apropiado.) Esta fiabilidad extraordinaria es una consecuencia, en parte, de una metodología peculiar y altamente exitosa que, de la manera más impersonal posible, dicta la naturaleza del proceso y así forja el producto resultante.

Sin embargo, el conocimiento científico no se halla completamente fuera del alcance de esta discusión. Sus fundamentos no son en ninguna medida tan absolutos como se creyó que lo eran. El éxito continuo de la empresa científica depende, por lo menos, del compromiso responsable de parte de la comunidad de quienes la practican. Aquí también hay algo como un acuerdo básico tácito. Parte de la responsabilidad de este compromiso implica una aceptación de la necesidad constante de escudriñar el método mismo, así como los procedimientos que contiene, incluso si este escrutinio hubiese de hacer necesario

modificar el método o suavizar las exigencias de su ortodoxia. La ciencia es un tipo de conocimiento entre muchos, aunque un tipo importante y distintivo. Pero no es un paradigma del conocimiento en general tal que sólo aquellas metodologías modeladas a partir de ella merezcan respeto filosófico.

Cambiar el foco de la investigación epistemológica hacia un estudio de la virtud intelectual y de la responsabilidad epistémica incrementará la confianza que pueda prestárseles a las pretensiones de conocimiento, incluso cuando se considere que la certeza absoluta es imposible. En un pasaje frecuentemente citado de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles observa que "una persona culta esperará exactitud en cada tema sólo en la medida en que lo permita la naturaleza del tema".[24] De la misma manera, estoy instando a que, como teóricos del conocimiento, necesitamos ser razonables en nuestras expectativas de modo que no obstaculicemos posibilidades genuinas de intelección por imponer metas inalcanzables. La responsabilidad epistémica es un requisito estricto, pero no imposible. La certeza perfecta rebasa lo que podemos esperar alcanzar.

[*Traducción: Alfonso Anaya Ruiz Esparza; revisión: Margarita M. Valdés*]

[24] *EN* I, 2.

VIRTUD EPISTÉMICA*

JAMES A. MONTMARQUET

La idea básica de una virtud epistémica —una cualidad o rasgo de carácter que se cree que conduce a la verdad— parece más fácil de tratar que su equivalente moral.[1] ¿Qué lector de explicaciones contemporáneas como *Virtues and Vices* de James Wallace o *After Virtue* de Alasdair MacIntyre podría decir, con seguridad y brevemente, a qué conducen las virtudes morales?[2] Sin embargo, justo bajo la superficie nos acechan algunas preguntas fundamentales de las que me ocuparé en este artículo.

En primer lugar, la propiedad de conducir a la verdad, o "fiabilidad", se puede predicar de todo *género* de cosas —desde procesos causales como "una buena memoria", hasta principios, reglas y estrategias epistémicos—. Ciertamente las virtudes epistémicas pueden diferenciarse de entrada de esas otras cosas que conducen a la verdad por el hecho de que estas últimas no son rasgos de carácter. ¿Pero hay razones más profundas para pensar que las virtudes epistémicas debieran desempeñar algo así como un *papel especial* en la teoría epistemológica, tal como yo lo sugeriré?

En segundo lugar, existe la siguiente preocupación, bien conocida pero no por ello menos inquietante. Asumamos que un

*Originalmente publicado como "Epistemic Virtue", *Mind*, vol. 96, no. 384, 1987, pp. 482–497. Traducido con la autorización de Oxford University Press.

[1] Quizá no sea *tan* fácil de tratar: estoy ignorando la difícil pregunta de si no podría haber otros fines a los que estas virtudes condujeran adecuadamente, por ejemplo, evitar el error, la economía intelectual o alguna combinación de éstos con la verdad. Para una discusión sobre esto, véase Sosa 1985, pp. 226–245. [La traducción de este artículo al castellano aparece en este mismo volumen, pp. 193–219.]

[2] Además del trabajo de Alasdair MacIntyre (1983) y de James Wallace (1978), también son relevantes a este respecto los últimos párrafos de Philippa Foot (1985).

"genio maligno" cartesiano, sin que nos hayamos dado cuenta, ha hecho que nuestro mundo sea tal que la verdad se obtenga mejor aplicando meticulosamente todo lo que, según nuestras explicaciones actuales mejor elaboradas, se califica de *vicios* intelectuales. Es de suponer que no por ello concluiríamos que estos vicios aparentes sean, y siempre hayan sido, virtudes. Seguramente, si descubriéramos que ése es el caso, *a partir de ese momento* tendríamos que cambiar nuestras opiniones acerca del valor de esas cualidades, comenzar a estimular su desarrollo, y otras cosas por el estilo. Pero esto no equivale a decir que, de manera retrospectiva, Galileo debiera considerarse epistémicamente vicioso y, digamos, Schmalileo, su hermano perezoso e intelectualmente indiferente, epistémicamente virtuoso. Al menos como yo las quiero concebir aquí, las virtudes epistémicas y los juicios adecuados sobre ellas no tendrían que verse afectados por tales posibilidades escépticas. De manera que, para explicar esto, el que conduzcan a la verdad como tal no puede ser la marca distintiva de las virtudes epistémicas.[3] Pero, entonces, ¿qué conexión habrá entre la verdad y la virtud epistémica?

En tercer lugar, y de manera relacionada con lo anterior, si tenemos que evaluar el valor relativo o "virtud" de los agentes epistémicos a partir de la medida en que sus disposiciones intelectuales conducen a la verdad, ¿cómo acomodaríamos entonces la *igualdad* aproximada de virtud epistémica que encontramos en agentes tan diversos como Aristóteles, Ptolomeo, Alberto Magno, Galileo, Newton y Einstein? Desde nuestra posición privilegiada, reconocemos que estos pensadores son muy diferentes en cuanto a la verdad de sus respectivas creencias y sistemas de creencias, así como respecto de hasta qué punto conducen a la verdad sus principales ideas y postulados

[3] Rechazo, entonces, el tipo de concepción teleológica de las virtudes epistémicas ofrecida por Sosa 1985 (agradezco a John Heil el haberme mostrado la necesidad de rechazar esto, aunque él no esté de acuerdo con la perspectiva resultante). También tiene que observarse, sin embargo, que la pregunta sobre el fin adecuado de las virtudes epistémicas (a las que se hace alusión en la nota 1) no simplemente desaparece en mi opinión, sino que en última instancia vuelve a surgir como una pregunta sobre cuáles fines, además de la verdad, tendría que perseguir una persona epistémicamente meticulosa.

metodológicos. ¿Cómo se pueden conciliar esta aproximada igualdad en cuanto a la virtud con esta diversidad en cuanto a la verdad?

1. *De la "responsabilidad" a la virtud*

Empezaré con una noción ya muy extendida en la literatura sobre epistemología: la "responsabilidad epistémica". La posición actualmente preferida sobre este tema, o a veces sólo asumida, vincula la responsabilidad con los deseos del agente. La afirmación de Hilary Kornblith resulta aquí ilustrativa:

> Hemos de medir la responsabilidad epistémica de los agentes por la medida en que se rigen por el deseo de alcanzar la verdad.[4]

Así que se trata de una noción bastante subjetiva de responsabilidad epistémica: se podría decir que en tanto que el agente *intente* hacer lo mejor para alcanzar la verdad, según este enfoque se sigue que es epistémicamente responsable. Y esto ciertamente sugiere un paralelismo con la *meticulosidad moral* [*moral conscientiousness*], con la idea de un agente que hace todo lo que puede para hacer lo que cree correcto. Más importante aún, esto sugiere que la noción actual de responsabilidad epistémica es demasiado débil para aprehender la noción robusta de virtud epistémica. Porque de la misma manera en que un fanático moral podría ser considerado meticuloso sin ser, bien mirado, demasiado virtuoso (excepto a los ojos de sus colegas fanáticos), así también podemos imaginar fácilmente a un "fanático epistémico" que no es en absoluto epistémicamente virtuoso —por ejemplo, un dogmático extremo, absolutamente convencido de poseer la verdad, absolutamente convencido de que sus métodos de estudio de algún texto sagrado están haciendo salir a la luz cada día nuevas y poderosas verdades—.

[4] Kornblith 1985, p. 272. Al respecto véase también la posición de Kornblith en Kornblith 1983, especialmente la p. 34. En una vena similar, Keith Lehrer, en Lehrer 1974, p. 190, escribe que la manera como alguien puede descubrir lo que creería en cuanto "buscador de verdad imparcial y desinteresado" (lo que él llama un "investigador veraz") es "esforzarse por alcanzar ese ideal y ver qué cree".

En este contexto, quizá resulta relevante la caracterización que hace Dickens de sir Leicester Delock en *Bleak House:*

> [Un hombre] de estricta conciencia... honorable, obstinado, veraz, animoso, profundamente prejuicioso [y] absolutamente irrazonable.

Éste el retrato de un hombre meticuloso –y posiblemente responsable, en el sentido de Kornblith– pero no de un hombre muy virtuoso, en general.[5]

2. *Las virtudes epistémicas: un catálogo preliminar*

La concepción preponderante de un agente epistémico "responsable" –como acabamos de ver– se debe completar con algunos rasgos, además de la meticulosidad, si es que queremos llegar a una noción satisfactoriamente robusta de un agente epistémicamente virtuoso. Sin embargo, propongo que estos rasgos adicionales no son simplemente virtudes adicionales relacionadas con la meticulosidad, a la manera como la paciencia y la lealtad pueden considerarse virtudes morales distintas e independientes; más bien, dicho a grandes rasgos, *esas otras maneras de ser meticuloso* se relacionan con la meticulosidad de la misma manera en que el valor moral se relaciona con la meticulosidad moral. Describiré ahora las que considero las dos clases más importantes de esas virtudes, y luego retomaré la discusión del problema más profundo sobre qué es lo que hace que tales cualidades sean virtudes epistémicas.

En primer lugar, están las virtudes que yo llamo de la *imparcialidad.* Considero que éstas incluyen virtudes particulares como la apertura a las ideas de los demás, la disposición a intercambiar ideas con otros y aprender de ellos, la ausencia de envidia y de sesgos personales dirigidos a sus ideas, y el vívido sentido de la propia falibilidad. A la segunda clase complementaria la llamaría virtudes de *valentía intelectual.* Asumo que éstas incluyen, de manera importante, la disposición a concebir y

[5] James Wallace cita estas líneas como una ilustración de la tesis correlativa de que la meticulosidad *moral* no basta para emitir el juicio general de que una persona es moralmente virtuosa (Wallace 1978, p. 93). Una discusión útil de agentes meticulosos pero no virtuosos se puede encontrar en Code 1983.

examinar alternativas a las creencias ampliamente sostenidas, la perseverancia a pesar de la oposición de los demás (hasta convencerse de estar equivocado), y la disposición "popperiana" a examinar, incluso a buscar de manera activa, pruebas que refutasen las hipótesis propias. Considero que estas clases son "complementarias" en tanto que les conciernen lados opuestos, aunque igualmente importantes, de una personalidad intelectual equilibrada: la segunda clase incluye las virtudes de una persona de alta integridad intelectual "dirigidas hacia uno mismo"; la primera clase son las virtudes "dirigidas hacia los demás", son necesarias para que exista una *comunidad intelectual* —el equivalente epistémico, podría decirse, de las virtudes "amables" de Hume—.

He caracterizado deliberadamente estas cualidades en términos bastante amplios, pero uno podría sentirse tentado a adoptar este tipo de caracterización más restringida. Por ejemplo, en lugar de llamar virtud a "la apertura a las ideas de los demás", podríamos estar tentados a hablar aquí de la virtud mencionada como "apertura a las ideas de los demás en la medida en que sea probable que éstas sean verdaderas", y de manera parecida con respecto a las otras virtudes. Sin embargo, ese cambio, en parte por las razones anteriormente indicadas, introduce en nuestra caracterización una noción demasiado fuerte de "ser conducente a la verdad". (Si, sin saberlo nosotros, las palabras de algún oráculo loco resultaran ser verdaderas, no deberíamos deducir de eso que la apertura específica a las ideas de esa persona sea una virtud epistémica.) En el otro extremo, nótese que alguien podría estar tentado a concebir aquí la virtud real como algo semejante a una "apertura a las ideas de los demás en la medida en que uno *las tome* por verdaderas". Pero esto, claro está, también es un error, pues implicaría que los dogmáticos más estrechos de miras serían de hecho virtuosos. Éstos están abiertos a aquellas ideas que toman por verdaderas. Por lo tanto, no queremos incluir demasiada objetividad o subjetividad en las virtudes epistémicas; así que yo las dejaría como rasgos de personalidad, análogos a aquellos rasgos de la personalidad moral como la amabilidad (más que "amabilidad con aquellas personas que realmente merecen la amabilidad", o su versión de tipo subje-

tivo, "amabilidad con aquellas personas que uno cree que la merecen").

¿Qué conexión tienen estas dos clases de cualidades toscamente definidas con la virtud omniabarcante de la meticulosidad epistémica? Considérese, primero, el valor intelectual (entendido como un único rasgo genérico). S i bien es cierto que aquellos que carecen de valor intelectual también suelen carecer de meticulosidad epistémica, estos rasgos son distinguibles. Algunas personas, por ejemplo, pueden evitar posibles fuentes de ideas contrarias a las propias, no tanto por miedo a que sean verdaderas, sino por miedo a carecer de los medios necesarios para evitar poder ser engañados por ellas. Tales personas muestran cierto grado de cobardía intelectual, pero no necesariamente falta de deseo de llegar a la verdad. Por el contrario, el dogmático meticuloso muestra un vicio opuesto: fundamentalmente, tiene *demasiada* confianza en sus poderes intelectuales y, por lo tanto, es incapaz de suspender sus compromisos dóxicos para ver si su certeza está o no verdaderamente respaldada o no está dispuesto a hacerlo.

Permítaseme, entonces, presentar la siguiente sugerencia. Fundamentalmente, las virtudes epistémicas (además de la meticulosidad epistémica misma) son formas mediante las cuales esta última puede ser *regulada*. Si no fuera regulada por ellas, la pura meticulosidad (como hemos visto) podría degenerar en alguna forma de dogmatismo intelectual, cobardía o algún otro mal relacionado.[6] Es decir, la pura meticulosidad de ninguna manera garantiza una correcta orientación ni hacia las propias creencias ni hacia las de los demás; y ésta es la razón por la cual las clases de cualidades que hemos enumerado parecen tan necesarias a la investigación intelectual (y son parte integral de nuestra noción de un investigador virtuoso).

[6] Un asunto correlativo: nótese que estas cualidades aliadas (incluidas en el valor intelectual y en la imparcialidad), cuando no son expresión de una meticulosidad subyacente, no contribuyen por sí mismas al juicio de que uno es epistémicamente virtuoso. Obviamente, escuchar las ideas de los demás sin tener en cuenta su posible verdad, sino movidos por un deseo de obtener una ventaja con ellas, no es muestra de virtud epistémica.

3. *Las virtudes epistémicas: su estatus epistémico*

Comenzamos por notar que hay muchas cosas –y no sólo cualidades personales semejantes a las virtudes morales– que pueden considerarse conducentes a la verdad. Y ahora acabamos de indicar *una* manera como cierta clase de cualidades aparentemente conducentes a la verdad se destacan como formas de meticulosidad epistémica. En esta sección quiero explorar, quizá de manera más fundamental, cómo el *estatus epistémico* de estas cualidades puede diferenciarlas también de otras cosas que conducen a la verdad.

Para empezar, una parte importante de nuestra noción de virtud –herencia de Aristóteles– es que queremos que estas cualidades estén tan arraigadas en nosotros que se conviertan en *hábitos*. Queremos que los actos virtuosos y los esquemas característicos de motivación que subyacen en ellos sean ejemplificados, en las ocasiones apropiadas, con la facilidad y regularidad de los hábitos; y de manera más importante aquí, queremos que las virtudes estén "arraigadas" por ser ellas mucho más la base de nuestras acciones y de la evaluación de acciones que los objetos mismos de continuada evaluación y escrutinio crítico. Esto último es crucial. Queremos que nuestros hijos *sean* honestos; de modo que estén dispuestos a criticar su propia deshonestidad y la de los demás; pero no queremos que ahora, y sólo en una medida limitada en el futuro, estén dispuestos a evaluar críticamente la honestidad misma. Tampoco queremos que esas evaluaciones críticas de la honestidad, en la medida en que sean apropiadas, surjan de una actitud motivacional que fuese "neutral" entre la honestidad y la mendacidad. Nótese, sin embargo, como un contraste, que incluso quienes consideramos que la lealtad a un partido político es a veces una buena cosa, somos renuentes a inculcar la "lealtad a los republicanos" (o a quien sea) como una virtud, porque *queremos* que esto sea una cuestión de investigación racional y escrutinio crítico continuos. (Si hay algunos que *quieran* intentar arraigar la "lealtad al Partido Revolucionario" (o al que sea) como virtudes, esto por supuesto muestra que ciertas personas, por desgracia, sí quieren que las lealtades políticas estén relativamente a salvo del escrutinio racional.)

Considérese ahora la aplicación de este contraste a la esfera epistémica. El compromiso con la verdad es innegablemente una virtud epistémica; el compromiso, digamos, con una psicología completamente conductista no parece serlo (aunque supongamos que sea conducente a la verdad). ¿Por qué no? La analogía aquí entre virtudes morales y lealtades políticas es sugerente. No queremos que un compromiso con el conductismo tenga la misma clase de relativa inmunidad al escrutinio crítico que le daríamos al compromiso con la verdad. Pensamos que abrazar el conductismo, así como abrazar el republicanismo, debería ser una cuestión de reflexión continua —y no, en sentido alguno, un hábito—.[7]

Aparentemente, entonces, queremos que las virtudes epistémicas (como las morales) estén profundamente arraigadas tanto motivacional como intelectualmente, y en este sentido son diferentes, en grado si no en tipo, de nuestros compromisos incluso con aquellos postulados generales empíricos y metodológicos de los que estamos más seguros. Pero, en un nivel más fundamental, ¿hay algo que podamos citar para *justificar* este mayor arraigo deseado?

Como un primer intento de respuesta podemos considerar lo siguiente. Las virtudes epistémicas, a diferencia de otras cosas que supuestamente conducen a la verdad, lo hacen de manera *tansparente*. Aunque una tendencia persistente a abrazar las tesis de B.F. Skinner pudiera conducir a la verdad, el que eso fuese así *está* lejos de ser transparente. En contraste, parece que las cualidades de valor e imparcialidad intelectuales tienen una suerte de veracidad transparente en ellas.

[7] Al subrayar, sin embargo, esta relativa inmunidad de las virtudes a un continuo examen crítico, se tiene que hacer ciertamente una distinción adicional. Tanto en la esfera moral como en la epistémica, el *equilibrio* adecuado de una virtud con otra —la justicia con la bondad, la perseverancia en las propias creencias con la apertura a las de los demás— tendría que ser, pensamos, objeto de una continua reflexión. No niego esto en absoluto. Pero la reflexión crítica, digamos, de si en un caso dado debería privilegiarse la honestidad o la bondad no es obviamente lo mismo que una reflexión crítica sobre si la honestidad o la bondad son buenas cualidades. Las virtudes tendrían que ser consideradas relativamente inmunes en el segundo tipo de reflexión crítica, no en el primero. (Agradezco a Hilary Kornblith el haberme hecho aclarar este punto.)

¿Cómo alguien podría no reconocer que son conducentes a la verdad?

Esta propuesta, sin embargo, tiene algunas dificultades. Para empezar, parece bastante fácil pensar en algo así como una tribu de "salvajes epistémicos", personas con prácticas epistémicas increíblemente descuidadas (quienes, gracias a un fértil ambiente natural, no se ven demasiado perjudicados por estos vicios). Ahora bien, si estos hábitos fuesen rigurosamente inculcados en los jóvenes de esa tribu, podría ser cierto entonces que, aun para aquellos con el carácter más arrojado y heterodoxo, las virtudes epistémicas serían todo menos transparentes.

Me ocuparé de la dificultad anterior de la siguiente manera. Si consideramos las diversas cualidades en nuestra enumeración de las virtudes epistémicas, al menos esto parece claro: que *si* alguien fuera meticuloso, también querría tener esas otras cualidades; esto es, querría ser intelectualmente valeroso e imparcial (y tener las cualidades peculiares que éstas incluyen). Querría tener el valor de perseguir sus propias investigaciones, de aprender de otros, sin estar excesivamente ligado a las opiniones de éstos sobre sus investigaciones, y así sucesivamente. Ahora regresemos a nuestros amigos, los "salvajes epistémicos". Ciertamente el hecho de que sean epistémicamente viciosos, hasta el punto de no poder reconocer algunas o ninguna de las virtudes epistémicas, no crea en sí ningún problema para lo que yo quiero decir, Pues todo lo que quisiera afirmar es que cualquiera que *sea* epistémicamente meticuloso reconocerá estas cualidades como virtudes. Como es claro que *no* son epistémicamente meticulosos, estos individuos no son un problema para mi explicación.

Sin embargo, apenas dicho lo anterior, esto da lugar a una nueva dificultad. Si todas esas virtudes fueran deseadas por la persona epistémicamente meticulosa, ¿qué pasa con nuestro caso original del dogmático meticuloso pero *no* virtuoso? ¿Cómo es eso siquiera posible? La respuesta es la siguiente. Una cosa es valorar una cualidad epistémica —incluso valorarla y *pensar* que uno la posee de manera bastante satisfactoria— pero otra muy diferente es saber si uno la ejemplifica en ese grado. Nuestro dogmático meticuloso puede, por supuesto,

creer que está siendo abierto a las ideas de los demás; aunque en verdad no lo esté siendo. Aun cuando valorará tal apertura, al menos hasta cierto punto, precisamente su falta de esa cualidad lo *enceguecerá* con respecto al hecho de que él mismo no la tiene.

Sin embargo, aquí surge otra dificultad. Si la persona epistémicamente meticulosa desea esas otras virtudes, parecería que tiene que tener algún *conocimiento* de que son conducentes a la verdad. Desde el inicio he insistido, sin embargo, en que esas cualidades no *necesariamente* son conducentes a la verdad (que podría haber mundos, incluido el nuestro, en el que estas cualidades no condujesen a la verdad). Así, no puedo entender el saber que estas cualidades conducen a la verdad como si se tratara de la captación de una verdad necesaria. Pero, entonces, ¿de qué tipo de conocimiento se trata aquí? Aunque uno podría saber *a priori* que cualidades descritas mañosamente como "apertura a las ideas de los otros en la medida en que sea probable que sean verdaderas" son conducentes a la verdad, parece que eso es todo lo que aquí se puede saber *a priori*. Tal como yo lo entiendo, el conocimiento de que las virtudes epistémicas genuinas (no descritas mañosamente) conducen a la verdad es, y sólo puede ser, *empírico*, basado en la observación y su funcionamiento en nuestra propia vida y en la de los demás.

Hay, no obstante, un problema final en conexión con lo anterior. Suponiendo que ese conocimiento sea simplemente empírico, ¿no amenaza esto el estatus epistémico especial —el arraigo "especial"— de las virtudes epistémicas discutido antes? No, y eso por dos razones. En primer lugar, aún queda una importante disparidad entre la muy evidente conducción a la verdad de una cualidad como la apertura a las ideas de los demás, y las tesis científicas cuya verdad no es para nada evidente. En contraposición con estas últimas, la conducción a la verdad de las virtudes epistémicas es notable por su amplia variedad y carácter no técnico de las circunstancias en las que se puede observar. En segundo lugar, hay importantes razones no cognitivas para ese arraigo que conciernen a la diferencia entre inculcar una tendencia motivacional e impartir una verdad —e incluso una verdad en la que tal tendencia podría

basarse—. Enseñarte *que* la apertura a las ideas de los demás conduce a la verdad es obviamente muy diferente de hacer que te abras a ellas; saber todas las proposiciones que fundamentan una tendencia motivacional no es garantía de que uno mismo haya de tener la tendencia. En parte debido a esta disparidad, en muchos casos es mejor inculcar tales tendencias motivacionales temprano en la vida, antes de que pueda decirse que el niño sabe que tales cualidades conducen a la verdad. Así que ésta es, entonces, la segunda fuente del arraigo de las virtudes epistémicas. Como tendencias motivacionales, necesitan estar arraigadas para ser efectivas al máximo.

Para resumir, caracterizo las virtudes epistémicas como rasgos del carácter epistémico que, si bien no son ellos mismos la meticulosidad epistémica, son deseados por la persona epistémicamente meticulosa en virtud de que evidentemente conducen a la verdad en una amplia variedad de circunstancias ordinarias no artificiosas. En parte por esta razón, poseen el tipo de arraigo que Aristóteles describe que tienen las virtudes morales. Ese arraigo, sin embargo, está fundamentado empíricamente en aspectos puramente contingentes de nuestra situación epistémica; en otros "mundos posibles" los vicios epistémicos de este mundo podrían de hecho ser virtudes.

4. *Escepticismo y virtudes epistémicas: dos problemas resueltos*

La discusión anterior nos ha llevado a la cuestión de resolver el problema escéptico formulado al principio. Reducido a sus rasgos esenciales, el problema era éste: ¿podríamos desarrollar una explicación de las virtudes epistémicas en la que las cualidades que actualmente juzgamos como virtudes siguieran siéndolo, aun cuando estuviésemos sistemáticamente equivocados con respecto a que conducen a la verdad?

Hemos desarrollado esa explicación. En la perspectiva que defendimos en la última sección, las virtudes epistémicas son claramente cualidades que una persona epistémicamente meticulosa querría tener. Esto, como he explicado, no es lo mismo que decir que conducen a la verdad, o que tienen que conducir a ella. Es concebible que un rasgo como la apertura a las ideas de los demás no nos lleve a la verdad. Es concebible que el mundo pudiera ser tal que la cualidad contraria —una relativa

impermeabilidad a las ideas de los demás— fuese realmente conductora a la verdad. Mi tesis es, y sólo necesita ser, que una persona epistémicamente meticulosa no *querría* tener ese rasgo. Incluso si el mundo fuera tal que (contrariamente a todas las apariencias) la impermeabilidad a las ideas de los demás condujera a la verdad, ninguna persona que desee la verdad (dadas esas apariencias) querría tener ese rasgo de carácter epistémico.

"Pero si no tenemos ninguna garantía de que esas cualidades conduzcan a la verdad, ¿por qué una persona que desee la verdad tendría que —como usted defiende— desear tenerlas?" Respondo, simplemente, que una persona que desee la verdad, a falta de una garantía de cómo es el mundo de hecho, no puede hacer nada más que depender de la manera como éste *parece* ser. Dada nuestra situación epistémica actual, estas cualidades parecen conducir a la verdad. Si quien busca la verdad no puede hacer más que confiar en las apariencias, puede hacer algo peor: ignorarlas sistemáticamente.

También estamos ahora en condiciones de alcanzar el tercer objetivo estratégico que identificamos al inicio de la discusión. Éste era reconciliar nuestros juicios según los cuales son, a grandes rasgos, iguales en virtud epistémica una serie de famosos investigadores históricamente existentes (Aristóteles, Ptolomeo, etc.), con el hecho de que sus respectivas creencias, métodos, hipótesis guía, etc., diferían radicalmente con respecto a la verdad y a la conducción a la verdad. Lo que hay que establecer aquí es sólo lo siguiente: si nuestra explicación es correcta, estos pensadores serían, *a grandes rasgos*, ciertamente iguales en términos de las cualidades que de hecho incluyen las virtudes epistémicas. Cualesquiera que sean sus diferencias, es razonable suponer que estos pensadores no difieren significativamente en cuanto a su meticulosidad epistémica, o en cuanto a sus cualidades de valentía intelectual e imparcialidad.

¿Se puede objetar que estos pensadores son admirados y juzgados, a grandes rasgos, iguales respecto de *otras* cualidades epistémicas, especialmente las que conciernen al poder y la originalidad de sus intelectos? Concedo en parte este punto; sin embargo, al mismo tiempo insisto en el siguiente contraste. Considérese al pobre Schmeinstein, un contemporáneo olvida-

do de Einstein. Este hombre, supongamos, era igual a Einstein en todas sus cualidades que he considerado virtudes epistémicas, pero era radicalmente inferior a él en lo que respecta al *poder* de su intelecto. ¿Es Schmeinstein el "par intelectual" o "tan buen investigador" como Einstein? Obviamente no. ¿Pero es Schmeinstein tan *virtuoso* como Einstein? Aquí sólo diré que, al menos en un sentido bastante intuitivo del término, sí son iguales respecto de la virtud. Así que aun cuando nunca defendería que la igualdad en los atributos que consideré virtudes epistémicas sea la única base de nuestro juicio sobre el valor epistémico *total* de los investigadores, puedo explicar lo que de otra manera parecería anómalo: que las personas pueden ser iguales en virtud (epistémica), aunque haya grandes disparidades en la verdad de sus creencias y en el grado en que éstas puedan conducir a la verdad.[8]

5. *De la virtud a la justificación: el problema de la verdad*

Regresemos a la primera pregunta que nos queda por considerar —a la que todavía no se ha respondido— planteada al inicio de este ensayo. ¿Hay razones para pensar que las virtudes epistémicas desempeñarán algo así como un papel especial en la teoría epistemológica? Lo que intentaré hacer aquí, siguiendo la discusión de la sección anterior, es mostrar cómo nuestra concepción de la virtud epistémica podría tener un papel importante en una teoría de la *justificación* epistémica, garantizando de esta manera, si estoy en lo cierto, que las virtudes epistémicas tienen algún lugar especial en la epistemología en general.

Ahora bien, para empezar, parece razonable suponer que cualquier explicación de la justificación epistémica tiene que vincular de alguna manera esta noción con la noción de *verdad*, pues, si no se puede hacer esa vinculación, tendríamos que conceder que una persona interesada en la verdad no tiene que

[8] Por lo tanto, en un sentido muy importante, la noción de "virtud epistémica" —si ha de cuadrar con las consideraciones hechas en esta sección— tiene que verse como noción independiente de los diferentes sistemas intelectuales sustantivos que abrazan Ptolomeo, Aristóteles, Einstein (y Schmeinstein). Tal separación, podría agregar, la rechazarían los fiabilistas ortodoxos (véase la discusión al respecto en la sección 8, especialmente la nota 16).

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

preocuparse para nada por la cuestión de si sus creencias están justificadas —en definitiva, una concesión vergonzosa para la epistemología—. Al establecer un vínculo entre verdad y justificación, sin embargo, uno se encuentra el mismo problema escéptico con el que estuvimos luchando al formular una explicación de la virtud epistémica. Pienso que esto se puede poner aquí de manera más enérgica de la siguiente manera. Tómese a los investigadores aparentemente más sabios, más comprometidos y más nobles de nuestra época, y supóngase que la verdad (oculta) de alguna hipótesis escéptica radical convierte a sus cualidades personales, sus principales hipótesis, de hecho cualquier aspecto notable de sus intelectos, en cosas que *no* conducen a la verdad. ¿No seguirían estando justificadas sus creencias, en caso de tenerlas?[9] ¿Pero, entonces, cómo *podemos* relacionar la verdad con la justificación?

Aquí intentaré argumentar que una noción de justificación que se base en el anterior examen de las virtudes epistémicas ofrece al menos una solución verosímil a este problema; puede al menos proveer un posible vínculo intuitivo entre la justificación y la verdad que resista los embates del escepticismo. (Sin embargo, no trataré de alegar —ya que no lo sostengo— que cualquier noción de "virtud epistémica" pueda generar por sí misma una explicación *completa* de la justificación epistémica.)[10]

La conexión entre verdad y justificación, según mi concepción de la virtud epistémica, se puede formular de la siguiente manera. Paso uno: si soy epistémicamente meticuloso (es decir, si deseo la verdad), querré tener también las otras virtudes epistémicas. (Esto, por supuesto, fue parte del resultado de nuestra discusión en la sección 3). Paso dos: ¿pero qué es querer tener un conjunto de virtudes epistémicas, si no es que-

[9] Una discusión incisiva de los problemas que esto plantea para la posición fiabilista [a la sazón] tan influyente de Alvin Goldman se encuentra en Kvanvig 1986.

[10] Posiciones que sugieren que la justificación epistémica debería ser entendida en términos de alguna noción de virtud epistémica incluyen las de Sosa 1985 [traducción al español en esta antología, pp. 193–219] y en su artículo anterior, Sosa 1980, y de Code 1984, esp. la p. 41. [Una versión posterior de ese artículo aparece como cap. 3 de Code 1987, cuya traducción está incluida en la presente antología, pp. 279–298.]

rer que esas cualidades regulen la formación (y la preservación continua) de las propias creencias; es decir, querer tener creencias virtuosamente formadas y/o conservadas? Por lo tanto, podemos decir que cualquiera que busque creencias verdaderas buscará tener creencias virtuosamente formadas. Y por lo tanto, paso tres, podemos también decir, en la medida en que la noción de creencia justificada haya de ser entendida como la de creencia formada virtuosamente, cualquiera que busca tener creencias verdaderas necesariamente buscará tener creencias justificadas.

El punto es, entonces, que esta noción de "creencia virtuosamente formada", que surge de nuestra concepción de virtud epistémica, puede vincular la verdad y la justificación —y puede hacer esto incluso si, debido a algunas adversidades escépticas, de hecho la justificación y la verdad no están objetivamente relacionadas (o incluso están negativamente correlacionadas)—. Como mínimo, quien busca la verdad tiene que buscar tener virtud epistémica y, en esa medida, buscar tener creencias justificadas.

6. *La objeción de la voluntariedad*

Al menos algunos términos centrales de la epistemología —para tomar uno, "justificado"— son innegablemente *normativos*. En esa medida, todas las epistemologías son normativas. Pero algunas epistemologías, en un sentido importante, son *fuertemente normativas*. Éstas buscan entender las credenciales epistémicas de las creencias en términos de algunos atributos personales evaluativos de quienes creen —rasgos que, además, tienen fuertes analogías con términos de evaluación moral de las personas—. Tales epistemologías, por ejemplo, hablan de las "responsabilidades" epistemológicas o de las "obligaciones" intelectuales de los agentes dóxicos. Tal como uso este término, entonces, la concepción de la justificación epistémica sugerida en la sección anterior sería fuertemente normativa, porque basa la propiedad de las creencias de estar justificadas, en parte, en virtudes personales desplegadas en su formación y/o retención. En cambio, las posiciones "fiabilistas" actualmente influyentes —al basar la justificación en algo que no es un atributo evaluativo *personal*, la noción de un sistema de formación de

creencias que funciona de manera fiable– serían normativas,[11] pero no fuertemente normativas.

Ahora bien, la siguiente objeción al parecer podría surgir contra cualquier sistema fuertemente normativo. Generalmente se formula en los siguientes términos:

> La creencia no está sujeta, o sólo raramente está sujeta, a nuestro control voluntario directo. Pero los términos de evaluación normativa se aplican a las personas sólo a condición de que haya tal control ("debe implica puede"). Por lo tanto, cualquier concepción de evaluación epistémica (fuertemente) normativa tiene que limitarse a evaluar aquellas *acciones* que afectan aquello que creemos; y, así, no proporcionarán una explicación satisfactoria de la justificación de las creencias *mismas*.[12]

En los últimos tiempos, William Alston[13] ha seguido vigorosamente esta línea argumentativa, sosteniendo que la involuntariedad de la creencia fuerza a quienes defienden el enfoque normativo de la justificación epistémica a adoptar un criterio "extremadamente permisivo" como éste que propone:

> *S* está justificado en creer que *p* si y sólo si la creencia de *S* de que *p*, hasta donde *S* puede saber, no surgió de la violación de *S* a sus obligaciones intelectuales. (Alston 1983, p. 200)

Si aquí sustituimos "violación de las obligaciones intelectuales" con algo como "deficiencias sustanciales en virtud intelectual", la versión suavizada no es muy distinta de la mía; así que permítaseme rebatir el argumento específico de Alston (antes de pasar a una discusión más general de todo el asunto de la voluntariedad y sus consecuencias para la evaluación epistémica).

Alston escribe, respecto del criterio que acabamos de citar, lo siguiente:

> Pocas veces tenemos una razón para pensar que una de nuestras creencias surja de transgresiones intelectuales. Conocer la

[11] *Cfr.* Goldman 1986, p. 3, y la discusión relacionada del capítulo I.3.

[12] *Cfr.* Clarke 1986, así como los dos ensayos de Kornblith citados en la nota 4. La discusión contemporánea sobre este punto se inicia con Heil 1983.

[13] Alston 1986.

> historia causal de nuestras creencias implica una investigación, y pocas veces la llevamos a cabo. Por ende, tenemos muy pocas creencias sobre la historia causal de nuestras creencias. Y, por ende, prácticamente todas las creencias, sin importar de cuán mala calidad sean o cuán deshonrosas sean, estarán justificadas según este criterio. (Alston 1983, p. 200)

Esto es enigmático. Daniel el Dogmático muy pocas veces se ocupa en investigar, o en reflexionar demasiado, sobre la "historia causal de sus creencias"; pero, suponiendo que muchas de esas creencias *de hecho* surgen de transgresiones intelectuales (o de vicios epistémicos), bien puede ser verdad que Daniel *tenga* una poderosa razón para pensar que esto sea así. De nuevo, el hecho de que tenga pocas creencias sobre cómo surgieron sus creencias ciertamente no lo exonera de la crítica normativa concerniente a su génesis —ciertamente no lo exonera si la explicación de todo esto es un *vicio* epistémico de Daniel (en contraste con una mera deficiencia en habilidad intelectual)—. Y, nótese otra vez, el hecho de que el senador Charlatán sea un idiota presuntuoso le puede dar una razón perfectamente buena para pensar que lo es —aunque, por serlo, no piense demasiado en esas cosas—. Esto, seguramente, no *justifica* al senador en creer que no es un idiota. Al contrario de Alston, no encuentro ninguna permisividad extrema aquí.

Hablando ahora en términos más amplios, creo que la supuesta involuntariedad de la creencia —cualquiera que sea su importancia para otras epistemologías fuertemente normativas— no toca la concepción basada en la virtud, pues nótese que una muy clara indicación de la naturaleza y alcance de las propias virtudes y vicios (morales o epistémicos) puede encontrarse en las *razones* que uno tiene para las propias acciones/creencias. Por ende, así como la valentía moral se refleja en las razones por las cuales una persona actúa o desprecia una acción, la valentía intelectual, por ejemplo, se refleja en la propia decisión de no formar creencias por razones relacionadas con su popularidad entre los demás; la imparcialidad, en no rechazar creencias debido a los propios sentimientos personales respecto de quienes puede suceder que las sostengan. Sin embargo, ¿no son las razones para creer diferentes de las

razones para actuar, al no requerir la voluntariedad de aquello para lo que son razones? No, lejos de ser esto verdad como tesis general, ni siquiera es cierto para el caso de los ejemplos fáciles. Una persona totalmente carente de valentía puede mostrar esto precisamente actuando *in*voluntariamente por razones de seguridad personal. Además, es un error suponer, como tesis general, que las actuaciones distintivas de una virtud o de un vicio tengan que ser voluntarias —no necesitan serlo—. De hecho, hay ciertas cualidades (por ejemplo, la amabilidad) que *requieren* que uno tenga algunos tipos de reacciones involuntarias.[14] En resumen, entonces, aunque fuese cierto —lo cual he argumentado en otro lado que es un error—[15] que creer por razones muestre de manera característica menos voluntariedad que actuar por razones, eso no es un impedimento para la evaluación de las creencias en términos de virtudes epistémicas.

7. *El problema de la formación espontánea de creencias*

Ahora abordemos otra cuestión problemática. Si las virtudes y los vicios epistémicos han de desempeñar algún papel sistemático en la evaluación de las acciones, parecería necesario probar que cumplen algún papel en la determinación de *todas* las creencias —o, por lo menos, de todas aquellas creencias que consideramos objetos adecuados de evaluación epistémica—. Pero ¿acaso es esto de hecho así? ¿Operan siempre los rasgos de carácter epistémicos?

Aquí voy directamente a los casos que parecen ser del tipo más difícil para mi explicación: las creencias ordinarias "espontáneas" de percepción del tipo del que constantemente estamos formando. Si algunas creencias no están sujetas a la mediación de rasgos de carácter epistémicos, presumiblemente son éstas. Por lo tanto, ¿qué explicación se puede dar de esas creencias?

Para empezar, nótese que es dudoso que los procesos espontáneos de formación de creencias siempre tengan que *ser* objeto de evaluación epistémica; porque en casos como los de las creencias de niños muy pequeños parece verosímil defender que no lo son. Si seguimos esta línea de pensamiento, tales

[14] Véase la discusión de esto en Dent 1985, capítulo 1.
[15] En Montmarquet 1986.

creencias perceptuales muy tempranas no estarían ni justificadas ni injustificadas; la justificación sólo entraría cuando uno fuera lo suficientemente sofisticado como para sopesar y *evaluar* las pruebas sensoriales. Pues sólo en ese momento, sería la tesis, quienes creen podrían ser juzgados de acuerdo a cómo, y con cuánto éxito, han ejercitado esa capacidad evaluativa. Pero nótese en *este* punto que los que creen exhiben y ejercitan ampliamente rasgos de carácter epistémicos. Son o bien cuidadosos o bien descuidados; o hacen juicios precipitados o son debidamente cautelosos; o ignoran intencionalmente la experiencia pasada o la aplican juiciosamente, y así sucesivamente. Así, relativamente a esta concepción de la justificación perceptual, las creencias perceptuales espontáneas no tienen por qué plantear ningún problema muy serio a nuestra tesis de la virtud epistémica. Cuando estas creencias no están formadas por agentes dóxicos capaces de ejercitar rasgos de carácter epistémicos, no están sujetas a la ponderación evaluativa; cuando están formadas por tales agentes, entonces, incluso cuando no se apliquen controles reflexivos a las creencias espontáneas, pueden ser juzgadas tanto como muestras de mal carácter epistémico como creencias formadas defectuosamente.

Por supuesto, algunos sostendrían que los niños demasiado pequeños —incluso los animales no humanos— *pueden* tener creencias que están justificadas o no según si su sistema perceptual funciona en este momento de manera "fiable". Aunque ya mencioné las razones que podría haber para rechazar esta concepción general de la justificación (véase la nota 9 y la discusión respectiva en el texto), en relación con el tema actual permítaseme registrar mi duda sobre si este punto de vista puede distinguir de manera verosímil la creencia justificada de la creencia *verdadera* en sujetos de percepción como los niños muy pequeños. Tómese, por ejemplo, la primera vez que se coloca a un niño en un medio en el que las cosas no tienen los colores que aparentan tener. ¿Están o no justificadas sus creencias iniciales falsas en este medio? Se podrían dar argumentos fiabilistas para ambos lados. Lo que por desgracia uno no puede hacer —al menos desde el punto de vista del fiabilismo en sus formas más puras (y por ende más instructivas)— es dar cabida a lo que parece ser la consideración más relevante

aquí; a saber, que el niño no tiene ninguna *razón* para pensar que sus creencias iniciales en ese medio son falsas. Sin embargo, una vez que introducimos el discurso sobre "razones", las virtudes epistémicas se meten también, pues hablar de que se evalúe al niño según tenga razones basadas en la experiencia pasada sería profundamente incongruente, a menos que ya estuviese suficientemente desarrollado para poder decir, con sentido, que está atendiendo o no atendiendo a esas lecciones de la experiencia pasada. Y una vez que *son* aplicables tales predicados, entonces claramente nos fijamos en la operación de la virtud epistémica.

Lo que sí creo que *es* cierto de las creencias perceptuales relativamente espontáneas e irreflexivas es que es muy pequeño el rango de cualidades epistémicas que probablemente están presentes o se muestran en su formación. En particular, es improbable que estén presentes las cualidades pertenecientes a la relación de uno mismo con una comunidad epistémica. Sin embargo, mi señalamiento ha sido que si alguien tiene lo que parece ser el desarrollo exigido para ser objeto de una evaluación epistémica, también parece que poseerá y exhibirá rasgos de carácter epistémicos (o se juzgará que está en falta por no exhibirlos). Como sucede con el carácter moral, la personalidad intelectual empieza a ser formada, y a emerger, a temprana edad. Y desde muy temprana edad empezamos a aplicar términos de evaluación epistémica a las creencias de los niños. La coincidencia (burda) entre estas dos cosas, por supuesto, no es un accidente, como lo sostendré.

8. *Conclusión*

Se ha dicho bastante, creo yo, para indicar al menos la forma general de una epistemología normativa formulada en términos de virtudes epistémicas. Al concluir, sin embargo, será instructivo colocar nuestra discusión anterior en un contexto más amplio. ¿De qué maneras sistemáticas deberíamos de esperar que esta concepción divergiera de otras existentes en la producción bibliográfica filosófica actual?

En primer lugar, ésta tenderá a un punto de vista más "liberal", más relativista que las teorías fiabilistas de la justificación epistémica —como la de Alvin Goldman— en dos importantes

aspectos. (1) No pone la exigencia *general* de que los propios procesos de producción de creencias sean fiables, sino que sólo se interesa por los rasgos de carácter epistémicos. Por esta razón, como se notó anteriormente, puede captar —de una manera en que el fiabilista aparentemente no puede— nuestra idea intuitiva de que pensadores cuyas ideas difieren radicalmente con respecto a hasta qué punto conducen a la verdad (Ptolomeo y Einstein, por ejemplo) pueden no obstante ser iguales en virtud epistémica.[16] (2) Exige sólo que estos rasgos de carácter epistémicos estén adecuadamente conectados con el *deseo*, no con la probabilidad, de alcanzar la verdad. Por esta razón, como también lo notamos, no es vulnerable a las dificultades escépticas que aparentemente acosan a las explicaciones fiabilistas.

En segundo lugar, en ciertos aspectos importantes este punto de vista es, no obstante, *menos* liberal y relativista que las posiciones más influyentes rivales de las de tipo Goldman: rivales que se pueden describir de varias maneras, como "internistas", "coherentistas" o "no naturalistas".

Para empezar, una concepción basada en la virtud permite que alguien esté justificado en sus creencias sin tener algo así como un *acceso* satisfactorio —dentro del alcance de sus propias creencias— a lo que las hace justificadas. El sello distintivo de las posiciones contrarias al fiabilismo[17] es exigir tal acceso; la mía no lo exige. Se trata de un asunto de cierta importancia. Como se notó en mi crítica a Alston, no exijo para nada que "*R* es una razón para que *S* crea que *p*" implique lógicamente algo como "*S* reconoce (o está siquiera dispuesto a pensar) que *R* es una razón para creer que *p*". Pues, como observamos en la

[16] Hilary Kornblith ha observado que el fiabilista puede explicar esta disparidad simplemente señalando que Aristóteles y Galileo, por ejemplo, pueden ser agentes dóxicos igualmente fiables cuyos productos intelectuales difieren en veracidad porque recibieron diferentes insumos. Pero esto parece ser verdad sólo en el sentido de que, por ejemplo, si Aristóteles hubiera sido transportado desde bebé a la Italia del siglo XVI, se habría convertido de grande en un agente dóxico tan fiable como Galileo. Sin embargo, si pensamos en las ideas principales de Aristóteles no como "productos", sino como parte de un sistema para *generar* productos, este sistema no puede ser juzgado tan "virtuoso" como el de Galileo —lo cual es exactamente mi señalamiento—.

[17] *Cfr.* BonJour 1985, capítulo 3.

sección 3, es una característica de los vicios epistémicos el que nos *enceguecen* hacia aquellas mismas consideraciones que nos generarían razones para cambiar nuestras creencias. Si concebimos a autores internistas como Lehrer y BonJour como si trataran de explicar la justificación de la creencia de *S* de que *p* enteramente en términos del conjunto de otras creencias que *S* tiene ahora (enteramente en los términos de lo que Lehrer llama "el círculo de la creencia"),[18] entonces su enfoque tiene que ser considerado como radicalmente diferente del mío. A este respecto, como habrá mostrado mi discusión sobre el "senador Charlatán", no soy un internista. No sostengo, ni es algo que debería sostener una teoría basada en la virtud, que la cuestión de si una creencia está justificada o no dependa completamente de los "recursos internos" disponibles al sujeto en el momento, es decir, de sus propias creencias. Podemos ser justamente criticados no sólo por no creer lo que deberíamos creer, dadas nuestras otras creencias, sino también por no creer aquello que deberíamos creer pero para lo cual no tenemos creencias que lo apoyen. Como vimos en el caso del senador, un vicio intelectual puede ser responsable de que no tengamos tales creencias que sirven de apoyo. Aquí, para usar el término de Alston, *sería* extremadamente permisivo excusar todas esas faltas como "justificadas relativamente a los recursos internos del propio sujeto"; pero yo no excuso de esa manera al epistémicamente vicioso.

Hay otros dos aspectos en los que el enfoque que he estado sugiriendo sería más exigente que los enfoques "internistas". Lehrer, como notamos, entiende la justificación a grandes rasgos como coherencia con aquellas creencias que un agente acepta por un *deseo* de alcanzar la verdad. Esto, como hemos visto, es una exigencia demasiado limitada: como mínimo esta relativización debería ser para aquellas creencias que son aceptadas virtuosamente. También, aunque es una peculiaridad de la formulación del internismo que ofrece Lehrer, una explicación basada en la virtud insistirá (*contra* Lehrer y su bien conocido caso del "abogado gitano")[19] en que lo que justifica una creencia tiene que tener alguna relación causal (o al menos

[18] Lehrer 1974, p. 188.

[19] Lehrer 1974, p. 124; véase también la discusión sobre esto en Audi 1983.

explicativa) con ella, en lugar de (como Lehrer defiende) simplemente una relación lógica o probatoria. La razón de esto es clara. A falta de tal relación explicativa no resulta claro que podamos concebir una creencia como virtuosamente sostenida *a menos* que algunos rasgos de buen carácter epistémico desempeñen algún papel en la explicación de por qué creo ahora que *p*; esta creencia, aunque podría ser coherente con lo que creo virtuosamente, no sería ella misma creída virtuosamente. Si de manera descuidada formo la creencia de que *p*, una creencia que resulta coherente con lo que yo creo de manera sumamente virtuosa, esto no muestra para nada que yo crea virtuosamente que *p*.[20]

[*Traducción: Laura Moure; revisión: Margarita M. Valdés*]

[20] Este artículo surgió de un artículo con el mismo título presentado en la reunión de la Eastern Division de la American Philosophical Association, diciembre de 1986. Doy las gracias a Hilary Kornblith, el comentarista. También aproveché muchísimo los comentarios de John Heil y Robert Audi.

Parte III
La normatividad de la creencia

INTRODUCCIÓN

VELI MITOVA

1. *La pregunta y las respuestas*

La epistemología actual se convierte cada vez más en una disciplina normativa: nos preguntamos más y más acerca de en qué consiste tener razones para creer una proposición; discutimos sobre obligaciones y virtudes epistémicas; practicamos una ética de la creencia; celebramos el "giro del valor". Las primeras dos partes de esta antología dan testimonio de este interés creciente en aspectos normativos de la creencia y de los sujetos que creen.

Los artículos que aparecen en esta parte III de la antología versan sobre una cuestión más metaética: ¿cómo debemos concebir la normatividad epistémica misma? La manera más perspicua de plantear esta pregunta vaga parece ser con la formulación del problema sobre qué *tipo* de normas son las normas epistémicas. Las normas epistémicas son aquellas que prescriben cuáles son las creencias epistémicamente correctas o los procedimientos que alguien debe seguir para tener o mantener creencias epistémicamente correctas. Un ejemplo de una norma epistémica muy general es la norma de la verdad: "Una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera." Ejemplos de normas epistémicas más específicas son la norma de las pruebas: "No debes formar creencias sobre la base de pruebas insuficientes", y la norma de la consistencia: "No debes tener creencias inconsistentes." Éstos son los ejemplos más incontrovertibles de normas epistémicas. Como se puede apreciar en la parte II de esta antología, los epistemólogos de virtudes insisten en otras normas epistémicas que se basan más en el carácter de los agentes. Pero lo que es relevante para la cuestión de cómo concebir la normatividad epistémica no es

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

primariamente el *contenido* del vocabulario normativo epistémico, sino las *relaciones* que tiene con otros tipos más familiares de vocabulario normativo, tales como el de la moralidad o el de la racionalidad práctica. Así pues, dados los propósitos presentes, es suficiente definir las normas epistémicas de una manera amplia, como normas que prescriben maneras epistémicamente correctas de formar, mantener y revisar nuestras creencias. La pregunta en torno a la cual esta parte de la antología se encuentra organizada es entonces: ¿qué tipo de normas son estas normas?

Si se interpreta de la manera anterior, la pregunta acerca de cómo debemos concebir la normatividad epistémica encuentra tres respuestas generales en la literatura filosófica: una respuesta moral, una pragmática y una *sui generis*:

(1) La respuesta moral es que las normas epistémicas son una subespecie de las normas morales. En otras palabras, sostiene que su fuerza normativa proviene del ámbito moral: uno debe ajustarse a las normas epistémicas porque hacerlo es una precondición para ser moralmente virtuoso.

(2) La respuesta pragmática es que las normas epistémicas son una subespecie de las normas de la racionalidad práctica. En otras palabras, su fuerza normativa proviene de la utilidad que deriva de seguirlas.

(3) La respuesta *sui generis* concibe la normatividad epistémica como un dominio normativo autónomo. Desde este punto de vista, la fuerza normativa de las normas epistémicas no deriva de algún otro dominio normativo, sino que surge directamente del concepto mismo de creencia.

2. *Los artículos*

Hemos recogido aquí los artículos que consideramos más representativos e influyentes de cada una de las concepciones recién descritas de la normatividad epistémica. W.K. Clifford representa la posición moral; históricamente William James

representa el fundamento de la posición pragmatista. Los artículos de Stephen Stich y Hilary Kornblith constituyen dos extremos de la posición pragmatista. El artículo de Bernard Williams sienta las bases de la posición *sui generis*, la cual se elabora en los artículos de Nishi Shah y de Ralph Wedgwood. En lo que resta de esta introducción diré algo sobre el argumento central de cada artículo y sobre la concepción de la normatividad epistémica a la que da lugar.

2.1. Las normas epistémicas entendidas como normas morales

La respuesta moral a la pregunta "¿qué tipo de normas son las normas epistémicas?" es que las normas epistémicas son una subespecie de las normas morales. La justificación de esta respuesta es que ser moralmente virtuoso requiere cumplir con normas epistémicas. En la presente antología el representante de esta posición es W.K. Clifford. En "La ética de la creencia", Clifford defiende (una versión muy estricta de) la norma de las pruebas: "creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo" (p. 345 de este volumen). Clifford concibe esta norma en términos plenamente morales; de acuerdo con él, cumplir con esa norma es un requisito de ser virtuoso o, como él lo dice, de ser un "hombre honorable", por cuatro razones que se relacionan entre sí:

(i) Una característica constitutiva de la creencia es influir sobre la acción, pero las creencias están inferencialmente interconectadas. De modo que incluso la creencia que en apariencia sea la más insignificante afectará nuestras acciones y su estatus moral.

(ii) Nuestras creencias son "propiedad común", porque debemos apoyarnos en otros para adquirir conocimiento acerca del mundo. Esto nos impone ciertos deberes para formar bien nuestras creencias, pues éstas "son la joya de la familia que la siguiente generación hereda como un precioso depósito y un fideicomiso sagrado que será entregado a la siguiente [...] ampliado y purificado" (p. 341 de este volumen).

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

(iii) Cumplir con la norma de las pruebas hace que el sujeto que cree obtenga el "placer virtuoso" que acompaña al verdadero conocimiento. Ese placer virtuoso, a su vez, es condición necesaria del desarrollo humano pleno [*human flourishing*].

(iv) Violar la norma de las pruebas conduce a la credulidad y ésta es una falla moral porque nos hace "perder el hábito de comprobar e investigar". Perder este hábito, a su vez, amenaza con hacer que la sociedad retroceda "hasta sumergirse de nuevo en la selva" (p. 344).

Debido a estas cuatro razones —el vínculo constitutivo de las creencias con la acción, la dimensión social de las creencias, su conexión con nuestro bienestar y la conexión entre investigación y civilización—, Clifford concibe el cumplimiento de las normas epistémicas como un requisito de la moralidad. Desde este punto de vista, las normas epistémicas son una especie de normas morales.

2.2. Las normas epistémicas entendidas como una subespecie de normas de la racionalidad práctica

La forma general de la respuesta pragmática es que debemos cumplir con las normas epistémicas porque hacerlo es un requisito de la racionalidad práctica, esto es, como uno de los medios para lograr nuestras metas.

Históricamente, los fundamentos de esta posición los estableció William James en su famosa respuesta a Clifford. En "La voluntad de creer", James argumenta que, contrariamente a lo que Clifford sostenía, en algunas ocasiones no sólo nos está permitido, sino que estamos *obligados* a creer sobre la base de pruebas insuficientes. El primer paso de James consiste en aislar una clase de proposiciones que él llama "opciones genuinas", tales que para cada una de ellas la *elección* entre ella y su negación debe contar con tres características: la proposición y su opuesto deben tener ambas la "atracción" de ser "posibilidades reales" para el potencial sujeto de la creencia; la elección entre las dos proposiciones tiene que ser exhaustiva; y la elección tiene que ser "trascendente" [*momentous*], es decir,

importante para los proyectos del agente. La pregunta pertinente es cómo decide uno entre los miembros inconsistentes en cada conjunto de opciones genuinas.

James argumenta que la respuesta depende de los fines epistémicos del agente. Distingue dos posibles fines epistémicos: maximizar las creencias verdaderas y minimizar las creencias falsas. James nota que cada uno de estos fines generaría un conjunto diferente de normas epistémicas. Si nuestro fin fuera minimizar las creencias falsas, entonces nuestras normas epistémicas serían extremadamente cautelosas y recomendarían suspender la creencia con respecto a las "opciones genuinas", lo cual, desde luego, es precisamente lo que recomienda la norma de las pruebas de Clifford. En contraste, maximizar las creencias verdaderas supondría arriesgarse a tener creencias falsas, pues si uno persistiera en suspender la creencia no adquiriría creencia alguna, no se diga ya creencias verdaderas.

La línea de ataque es doble: en primer lugar, el que uno opte por uno de esos fines epistémicos o por el otro resulta ser, en igual medida, una cuestión de nuestras "pasiones", y en segundo lugar, nuestra naturaleza pasional "*no sólo puede legítimamente, sino que tiene que decidir una opción entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina*" (p. 373). Desde luego, aquí el "tienen que" es el "tiene" de la racionalidad práctica —recuérdese que la elección involucrada en el caso de opciones genuinas es "trascendente"—, así que si el agente no formara las creencias relevantes no sería capaz de actuar. Pero de igual modo, en el primer nivel de elección entre fines epistémicos, optar por cualquiera de los dos fines epistémicos es una decisión práctica, y la idea es que la elección racional desde el punto de vista *práctico* es decidirse por el fin de maximizar las creencias verdaderas más que por el de minimizar las falsas. En otras palabras, de acuerdo con James, la elección práctica entra —y *debe* entrar— dos veces en el proceso que conduce a creer. De modo que Clifford se equivocaba al pensar que el intelecto "establece su ley" al seleccionar nuestros deberes epistémicos. Lo que ocurre, más bien, es que nuestras normas epistémicas derivan su fuerza de las exigencias prácticas de nuestras vidas.

Los seguidores modernos de James se dividen según la manera en la que desarrollan esta concepción pragmática. El

asunto sobre el que están en desacuerdo es el contenido de nuestras normas epistémicas. Pragmatistas radicales conciben las normas epistémicas como *cualesquiera* procedimientos epistémicos que promuevan de manera óptima nuestras metas, y niegan que los procedimientos conducentes a la verdad —tales como los prescritos por las normas de las pruebas y de la consistencia— se cuenten entre esos procedimientos epistémicos óptimos. En contraste, pragmatistas moderados piensan que seguir procedimientos conducentes a la verdad es la mejor manera de formar nuestras creencias desde el punto de vista del logro de nuestras metas. Estas posturas pragmatistas están representadas por Stephen Stich, del lado radical, y por Hilary Kornblith, del lado moderado.

En su libro *The Fragmentation of Reason*, Stich desarrolla una explicación pragmática comprehensiva de la normatividad epistémica. Hemos escogido un fragmento del último capítulo de ese libro. En él explica primero de qué manera exactamente se supone que podemos emplear su modelo como un procedimiento de decisión, y luego defiende su explicación frente a la objeción más apremiante que enfrenta.

En primer lugar, Stich argumenta que la cuestión de qué procedimientos epistémicos debemos adoptar debe basarse enteramente en las características específicas de los sujetos que creen, y depende solamente de cuáles sean los valores intrínsecos que el sujeto tenga. Una vez que hemos identificado la totalidad de los valores del sujeto, usamos un análisis costo-beneficio para determinar cuál de entre una variedad de sistemas de procedimientos epistémicos rivales es el óptimo para realizar los valores del sujeto en cuestión. El sistema de procedimientos epistémicos que será correcto que el sujeto adopte será cualquier sistema que resulte ser el sistema óptimo en el sentido anterior.

La objeción más obvia a esta concepción de la normatividad epistémica es que conduce a una forma radical de relativismo acerca de qué es lo epistémicamente correcto. Stich contempla dos posibles fuentes de relativismo: la pluralidad de valores involucrada en la determinación de lo que cuenta como el mejor procedimiento epistémico [para un sujeto] y el carácter consecuencialista del modelo que propone. Concen-

trémonos en la primera fuente de relativismo: diferentes personas valoran diferentes cosas, así que lo que contará como los mejores procedimientos epistémicos variará de persona a persona. De acuerdo con los críticos de Stich, esto conduce a una forma radical de relativismo epistémico que equivale al nihilismo —simplemente no hay un estándar epistémico para la correcta formación de creencias—. La respuesta de Stich a esta objeción es que descansa en una comprensión equivocada de su posición. Contrariamente a lo que se le objeta, Stich señala que hay un estándar muy claro para la correcta formación de creencias, con un procedimiento claro para ordenar las estrategias epistémicas según cuales sean las mejores para cada caso individual —aquellas que optimizan la realización de la totalidad de los valores del sujeto—. Stich concede que su posición es en verdad relativista, pero la amenaza del nihilismo es una fantasía.

Ésta es la concepción pragmatista radical de la normatividad epistémica. Es radical porque es eliminativista acerca de las normas epistémicas: de acuerdo con ella debemos formar nuestras creencias según exactamente los mismos principios acerca de cómo debemos actuar. La concepción pragmatista moderada surge de la crítica de la posición radical. En "Normatividad epistémica", Hilary Kornblith argumenta que los procedimientos epistémicos al estilo de Stich que se describen a continuación en última instancia frustrarían nuestras metas. El argumento es el siguiente:

(i) Supóngase que la única cosa que usted valora es la felicidad. Stich recomendaría que, dado este valor comprehensivo, cuando forme sus creencias usted necesita seguir procedimientos epistémicos conducentes a la felicidad.

(ii) Pero ahora imagine que tiene una meta particular —como comprar el mejor tostador— y delibera sobre cuál de dos cursos de acción adoptar para lograr esa meta.

(iii) Para deliberar sobre qué curso de acción adoptar usted necesita algunas creencias por lo menos acerca de las consecuencias de sus acciones dirigidas hacia esa meta.

(iv) ¿Cómo deberíamos formar estas creencias? Si para formar creencias usted utiliza procedimientos conducentes a la verdad, obtendrá cálculos precisos acerca de las consecuencias de cada acción dirigida a la meta que persigue. Si utiliza procedimientos al estilo de Stich, conducentes a la felicidad, usted obtendrá cálculos que lo harán sentirse feliz.

(v) Pero para lograr su meta —comprar el tostador que de hecho sea el mejor— no necesita cálculos felices acerca de las consecuencias de sus acciones; lo que usted necesita son cálculos precisos acerca de las consecuencias de sus acciones.

De este modo, seguir normas epistémicas al estilo de Stich frustraría el logro de nuestras metas. A partir de esto Kornblith concluye que necesitamos seguir procedimientos epistémicos conducentes a la verdad "simplemente por el hecho de que valoremos algo, sea lo que sea". Así pues, la razón última de que sigamos normas epistémicas es lograr nuestras metas. Pero esta meta, que es completamente pragmática, se alcanza mejor si se permite que procedimientos puramente conducentes a la verdad gobiernen la formación de creencias, y no se permite que consideraciones pragmáticas afecten directamente la formación de creencias. El carácter conducente a la verdad de estas normas es lo que hace que la posición no sea eliminativista. El hecho de que el fin último de seguir las normas epistémicas sea pragmático es lo que hace que las normas sean una subespecie de normas de la racionalidad práctica.

2.3. Las normas epistémicas entendidas como normas *sui generis*

La concepción *sui generis* de la normatividad epistémica sostiene que la normatividad epistémica constituye un ámbito autónomo. De acuerdo con esta concepción, la fuerza de las normas epistémicas no proviene de la moralidad ni de la racionalidad práctica, sino de algún concepto puramente epistémico. En la literatura filosófica, el candidato para ocupar el lugar de este concepto puramente epistémico es el concepto de creencia. Hemos seleccionado a tres representantes de

esta teoría: Bernard Williams, Nishi Shah y Ralph Wedgwood. Williams ofrece la semilla histórica de esta concepción —la idea de que la creencia apunta a la verdad—. Shah desarrolla esta semilla en un argumento explícito acerca de la normatividad de la creencia. Wedgwood ofrece el argumento más explícito sobre cómo la normatividad de la creencia fundamenta la normatividad epistémica en general.

En su trabajo "Decidir creer", Williams introduce la idea de que la creencia "apunta a la verdad" y distingue tres sentidos en los que la creencia tiene esa meta. En primer lugar, "la verdad y la falsedad son una dimensión de evaluación de las creencias en contraste con muchos otros estados y disposiciones psicológicas"; en segundo lugar, "creer que *p* es creer que *p* es verdadera"; y finalmente, "decir 'creo que *p*' conlleva, en general, la afirmación de que *p* es verdadera" (p. 440). Es el primero de estos sentidos en los que la creencia apunta a la verdad el que es normativo y que se convierte en la base de la concepción *sui generis* de la normatividad epistémica. Williams mismo insinúa esta concepción al argumentar que esta característica normativa de la creencia es lo que explica nuestra incapacidad psicológica para creer algo a voluntad. Argumenta que debido a que la verdad es la dimensión primaria de evaluación de la creencia, uno no puede verse a sí mismo creyendo por una razón que no esté relacionada con la verdad. Verse a uno mismo creyendo por una razón tal equivale a ver que uno no tiene una buena razón para creer la proposición, y así equivale ya a dudar de esa proposición.

En "Un nuevo argumento a favor del evidencialismo", Shah desarrolla esta idea para convertirla en la concepción plena de la creencia como algo constitutivamente normativo. Identifica una característica crucial de la deliberación dóxica —la "transparencia"— y argumenta que la mejor manera de explicar esta característica es postulando que hay una dimensión normativa en el concepto de creencia. La transparencia es un fenómeno que ocurre cuando uno se pregunta a sí mismo si ha de creer la proposición *p*. El fenómeno consiste en que esta pregunta —si he de creer que *p*— inevitable y automáticamente da lugar a la pregunta de si *p* es el caso, excluyendo cualquier otra pregunta, como la pregunta de si *p* favorece nuestros in-

tereses. Shah argumenta que la mejor explicación de este fenómeno de transparencia es que un estándar normativo es constitutivo del concepto de creencia.

El estándar normativo en cuestión es que una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera. Este estándar normativo explica el fenómeno de la transparencia de la siguiente manera:

(i) Cuando delibero si he de *creer* algo, uso el concepto de creencia.

(ii) Pero no puedo usar el concepto de creencia sin ver mi actitud sujeta al estándar de corrección de la creencia. (Esto deriva de la normatividad constitutiva de la creencia).

(iii) Lo que da lugar al fenómeno de transparencia, y por lo tanto lo explica, es esa apreciación que uno tiene de su propia creencia sujeta al estándar de corrección.

La normatividad constitutiva de la creencia también explica la autonomía de la normatividad epistémica: sólo consideraciones evidenciales pueden ser nuestras razones para creer algo. La fuerza normativa de estas razones proviene del concepto mismo de creencia, puesto que es la verdad, en cuanto estándar constitutivo de la creencia, lo que explica por qué ninguna consideración que no sea alética puede ser una razón para creer.

En "La meta de la creencia", Wedgwood es aún más explícito acerca de cómo la normatividad de la creencia fundamenta la autonomía de la normatividad epistémica. Después de argumentar que la creencia es constitutivamente normativa, Wedgwood muestra que al menos dos normas epistémicas —la norma de la racionalidad y la norma del conocimiento— derivan su fuerza normativa de la norma básica de corrección de la creencia: una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera. Concentrémonos en la norma de la racionalidad. Se trata de la "norma que especifica cuándo las creencias cuentan como 'racionales' " y lo que explica su fuerza normativa es, en primer lugar, el hecho de que uno no pueda usar el concepto de creencia sin aplicar a la actitud propia el estándar de corrección de la creencia, *i.e.*, sin pensar que "Debo creer que *p* sólo si *p* es verdadera"; y en segundo lugar, el hecho de que la

única manera en la que uno puede cumplir con ese "deber" es teniendo como objetivo formar creencias racionales.

Según las tres concepciones, lo que define qué cuenta como una razón para creer (Williams y Shah), así como lo que explica la fuerza normativa de las normas epistémicas en general (Wedgwood), es una característica constitutiva de la creencia, no algún imperativo externo (sea moral o práctico). De esta manera se esculpe un espacio autónomo para la normatividad epistémica.

[*Traducción: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

Lecturas adicionales recomendadas

Adler, J.E., 2002, *Belief's Own Ethics*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Feldman, R., 1988, "Rationality, Reliability, and Natural Selection", *Philosophy of Science*, vol. 55, pp. 218–227.

Foley, R., 1993, *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, Oxford University Press, Nueva York.

Heal, J., 1988, "The Disinterested Search for Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 88, pp. 97–108.

Heil, J., 1992, "Believing Reasonably", *Noûs*, vol. 26, no. 1, pp. 47–62.

Helm, P., 1994, *Belief Policies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kelly, Th., 2003, "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, no. 3, pp. 612-640.

Korsgaard, Ch.M., 1983, "Two Distinctions in Goodness", *Philosophical Review*, vol. 92, no. 2, pp. 169–195.

——, 1996, *The Sources of Normativity*, junto con G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, and Bernard Williams, edición de Onora O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge.

Owens, D., 2000, *Reason without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity*, Routledge, Londres.

Railton, P., 1997, "On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action", en Cullity y Gaut 1997, pp. 53–80.

Shah, N., 2003, "How Truth Governs Belief", *The Philosophical Review*, vol. 112, no. 4, pp. 447–482.

Shah, N. y D. Velleman, 2005, "Doxastic Deliberation", *The Philosophical Review*, vol. 114, no. 4, pp. 497–534.

Steglich-Petersen, A., 2006, "No Norm Needed: On the Aim of Belief", *The Philosophical Quarterly*, vol. 56, no. 225, pp. 499–516.

Velleman, D., 2000, "The Aim of Belief", *The Possibility of Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford.

Wedgwood, R., 2007, *The Nature of Normativity*, Clarendon Press, Oxford.

Zagzebski, L.T., 2004, "Epistemic Value and the Primacy of What We Care About", *Philosophical Papers*, vol. 33, no. 3, pp. 353–377.

LA ÉTICA DE LA CREENCIA*

WILLIAM K. CLIFFORD

1. *El deber de investigar*

Un armador estaba a punto de enviar al mar un barco lleno de emigrantes. Sabía que el barco era viejo, y, ante todo, que no estaba demasiado bien construido; había visto ya muchos mares y climatologías, y a menudo había necesitado reparaciones. Las dudas le hacían pensar que posiblemente no fuera adecuado para navegar. Estas dudas le consumían y le incomodaban. Pensó que quizá debía hacer que lo revisaran y repararan completamente, aunque esto le supusiera un gasto importante. Sin embargo, antes de que el barco zarpara, consiguió vencer esas melancólicas reflexiones. Se dijo para sí que había llevado a cabo tantos viajes y se había curtido en tantas tormentas que era ocioso suponer que no volvería de este viaje sano y salvo a casa una vez más. Confiaría en la Providencia, que difícilmente dejaría de proteger a todas aquellas desafortunadas familias que iban a dejar su patria en busca de tiempos mejores en otro lugar; descartaría todas las sospechas poco generosas sobre la honestidad de los constructores y contratistas. De esta forma adquirió la sincera y cómoda convicción de que su barco era completamente seguro y capaz de navegar. Presenció su partida con el corazón alegre y caritativos deseos de éxito para los emigrantes en lo que iba a ser su nuevo y desconocido hogar; recibió el dinero del seguro cuando el barco se hundió en medio del océano y no hizo comentarios de ningún género.

¿Qué diríamos de él? Seguramente que era realmente culpable de la muerte de aquellas personas. Admitamos que creía

*Originalmente publicado con el título "The Ethics of Belief", en *Contemporary Review*, enero de 1877. © de la traducción Lorena Villamil García, por gentileza de Editorial Tecnos, Grupo Anaya, S.A., Madrid, España.

sinceramente en la seguridad de su barco; sin embargo, la sinceridad de su convicción no puede ayudarle de ninguna manera, porque *no tenía derecho a creer basándose en esa evidencia tal como se le presentaba.* Había adquirido esa creencia, no alcanzándola honestamente con una paciente investigación, sino acallando sus dudas. Y aunque al final quizá se sentía tan seguro de ello que no podía pensar de otra forma, en la medida en que había pergeñado a sabiendas y de buen grado el estado mental en que se encontraba, debe considerársele responsable de tenerlo.

Modifiquemos un poco el caso y supongamos que, después de todo, el barco era seguro; así que concluyó el viaje en cuestión sin incidentes, y muchos otros después de éste. ¿Hará esto menguar la culpa del propietario? Ni un ápice. Una vez que una acción se ha llevado a cabo, es correcta o errónea para siempre. El fracaso fortuito de sus buenos o malos frutos no puede cambiar esto en modo alguno. El hombre no habría sido inocente; simplemente no se habría descubierto su culpabilidad. La pregunta sobre lo correcto o lo erróneo tiene que ver con el origen de su creencia, no con el asunto sobre el que ésta versa; no de qué creencia se trataba, sino de cómo la alcanzó; no sobre si resultó ser verdadera o falsa, sino sobre si tenía derecho a creer de acuerdo con la evidencia en cuestión tal como ésta se le presentaba.

Había una vez una isla en la que algunos de los habitantes profesaban una religión que no enseñaba ni la doctrina del pecado original ni la de la condenación eterna. Se extendió la sospecha de que los que profesaban esta religión habían hecho uso de un juego sucio para enseñar sus doctrinas a los niños. Se les acusó de violar las leyes de su país de tal forma que arrebataban a los niños de sus tutores naturales y legales; e incluso de llevárselos a hurtadillas y mantenerlos escondidos de su familia y sus amigos. Determinado número de personas conformaron un grupo con el propósito de agitar a la opinión pública sobre este asunto. Hicieron públicas graves acusaciones contra ciudadanos de la más alta posición y calidad moral, e hicieron todo lo que pudieron para injuriarlos en el ejercicio de su profesión. Hicieron tanto ruido que se nombró una comisión para investigar los hechos; sin embargo, después de

que la comisión hubiera analizado cuidadosamente todas las evidencias que se pudieron reunir, los acusados resultaron ser inocentes. No sólo habían sido acusados a partir de evidencias insuficientes, sino que la evidencia de su inocencia era tal que los agitadores podrían haberla obtenido fácilmente, si hubieran intentado investigar de modo imparcial. Después de estas revelaciones los habitantes de aquel país consideraron al grupo de agitadores no sólo como personas cuyos juicios no eran fiables, sino también como personas que nunca más serían consideradas honorables. Pues, aunque los agitadores habían creído sincera y conscientemente las acusaciones que habían hecho, *no tenían ningún derecho a creer tomando como base la evidencia tal como ésta se les presentaba.* Sus sinceras convicciones, en vez de haber sido alcanzadas honestamente gracias a una paciente investigación fueron adquiridas a hurtadillas prestando oídos a la voz de los prejuicios y la pasión.

Hagamos una variación también en este caso y supongamos que, dejando igual el resto de la historia, una investigación todavía más ajustada a los hechos probara que los acusados eran realmente culpables. ¿Supondría esto una diferencia en cuanto a la culpabilidad de los acusadores? Claramente no; la cuestión no es si su creencia era verdadera o falsa, sino si la abrigaban basándose en fundamentos erróneos. Los acusadores no dudarían en afirmar: "Ahora veis que, después de todo, teníamos razón; la próxima vez quizá nos creeréis." Y quizá les creyesen, pero desde luego no se convertirían por ello en personas honorables. No serían inocentes, sencillamente no se les habría descubierto. Si cada uno de ellos decidiera examinarse a sí mismo *in foro conscientiae*, sabría que había adquirido y alimentado una creencia cuando no tenía derecho a creer tomando como base esa evidencia tal como se le presentaba; y en ese instante sabría que había hecho algo erróneo.

Podría decirse, sin embargo, que en ambos casos no es la creencia lo que se considera equivocado, sino la acción que la sigue. El dueño del barco podría decir: "Estoy plenamente seguro de que mi barco es fiable, aunque todavía siento que es mi obligación hacer que lo revisen antes de confiarle las vidas de tanta gente." Y podría decírsele al agitador: "Aunque estabas convencido de lo justo de tu causa y de la verdad de tus

convicciones, no deberías haber hecho un ataque público contra la reputación de alguien hasta que hubieras comprobado la evidencia de uno y otro lado con la mayor paciencia y el mayor cuidado."

En primer lugar, admitamos que esta perspectiva del asunto es, hasta aquí, correcta y necesaria; correcta porque incluso cuando la creencia de una persona está tan arraigada que no puede pensar de otra forma, todavía puede ejercitar alguna opción en lo que respecta a la acción que la creencia sugiere, y no puede, por tanto, escapar al deber de investigar las razones que dan fuerza a sus convicciones; y necesaria porque aquellos que no son capaces de controlar sus sentimientos y pensamientos deben tener una regla clara que se ocupe de los actos públicos que llevan a cabo.

Sin embargo, aunque se considere esto necesario, queda claro que no es suficiente, y que se requiere nuestro juicio previo para complementarlo. No es posible ni separar la creencia de la acción que ésta sugiere, ni condenar la una sin hacer lo mismo con la otra. Nadie que sostenga —o que siquiera desea sostener— una sólida creencia sobre el partido que ha de tomar en un asunto sometido a disputa, puede investigar ese asunto con tal limpieza y exhaustividad como si realmente dudara y fuera imparcial; así que la existencia de una creencia no fundada en el proceso de ejecutar una investigación honrada incapacita a una persona para cumplir con su obligación.

Tampoco es verdaderamente una creencia aquella que no tiene alguna influencia en el comportamiento de quien la sostiene. Quien realmente cree en algo que le insta a una determinada acción ha contemplado ya con codicia tal acción, la ha cometido ya en su corazón. Si una creencia no se materializa de forma inmediata en hechos públicos se almacena para servir de guía en el futuro, pasa a formar parte del conjunto de creencias que enlazan sensación y acción cada momento de nuestras vidas, un conjunto tan compacto y organizado que ninguno de sus elementos puede ser aislado del resto, aunque cada nuevo añadido modifique la estructura del todo. Ninguna creencia real, por nimia y fragmentaria que pueda parecer, es realmente insignificante: nos prepara para recibir otras como ella, confirma aquellas previas que se le parecen y debilita otras; y ade-

más va preparando una sigilosa conexión entre nuestros más íntimos pensamientos que puede en algún momento estallar en un comportamiento público, y dejar su marca en nuestro carácter para siempre.

Una creencia de una persona no es de ninguna manera un asunto privado que le concierna exclusivamente a ella. La concepción general del curso de las cosas, creada por la sociedad con propósitos sociales, guía nuestras vidas. Nuestras palabras, nuestras frases, nuestras formas, procesos y modos de pensar son propiedad común, actualizadas y perfeccionadas en cada época; son la joya de la familia que la siguiente generación hereda como un precioso depósito y un fideicomiso sagrado que será entregado a la siguiente, no intacto, sino ampliado y purificado, con indicios evidentes de su apropiada utilización. En ella se entremezclan, para bien o para mal, todas las creencias de cada una de las personas que hayan dicho algo de sus prójimos. Es un terrible privilegio, y una terrible responsabilidad, el que nosotros tengamos que ayudar a crear el mundo en el que vivirá la posteridad.

En los dos casos hipotéticos que hemos estado analizando se ha juzgado erróneo creer basándose en una evidencia insuficiente, o alimentar una creencia borrando las dudas y evitando la investigación. La razón de este juicio no es difícil de encontrar: se trata de que en ambos casos la creencia sostenida por una persona fue de gran importancia para otras. Pues, en la medida en que ninguna creencia que alguien sostenga —por aparentemente trivial que sea, y por desconocido que sea quien la cree— jamás es realmente insignificante o sin importancia para el destino de la humanidad, no tenemos otra elección que extender nuestro juicio a todos los casos de creencia, sean éstas las que sean. La capacidad de creer, esa facultad sagrada que impulsa las decisiones de nuestra voluntad y entreteje en una labor armoniosa todas las energías condensadas de nuestro ser, es nuestra, pero no para nosotros mismos, sino para la humanidad. Se usa correctamente con verdades que han sido establecidas a través de una larga experiencia y fatigosos esfuerzos, y que han sobrevivido una vez expuestas a la refulgente luz de cuestionamiento libre y sin prejuicios. De esta forma ayuda a mantener cohesionados a los hombres, a la vez que refuerza

y dirige su actividad común. Se la profana cuando se entrega a afirmaciones nunca puestas en tela de juicio ni sometidas a prueba, para el disfrute y placer privado del que cree; para añadir un esplendor falso al recto y diáfano camino de la vida y extender un deslumbrante espejismo ante él; o incluso para ahogar los habituales pesares de nuestra especie a través de un autoengaño que los reduzca al mismo tiempo que los degrada. A este respecto aquellos que protejan la pureza de su capacidad de creer con un cuidado celoso y fanático, de manera que nunca recaiga en un objeto que no la merezca y provoque una mancha que ya nunca pueda ser eliminada, merecen los parabienes de los demás.

No sólo el que ejerce el liderazgo, el estadista, el filósofo o el poeta contraen esta obligación ineludible con la humanidad. Cualquier campesino que pronuncia en la taberna sus torpes y escasas frases puede ayudar a matar o mantener vivas las supersticiones fatales que perjudican a su estirpe. Cualquier esforzada esposa de artesano puede transmitir a sus hijos creencias que fuercen el tejido social, o lo hagan saltar en pedazos. Ni la simplicidad mental ni la baja escala social pueden sustraerse a la obligación universal de cuestionarnos todo lo que creemos.

Cierto que es un duro deber, y que la duda que resulta de ello es a menudo muy amarga: nos deja desnudos e indefensos allí donde pensábamos que estábamos seguros y éramos fuertes. Saberlo todo sobre algo es saber cómo habérnoslas con ello en cualquier circunstancia. Nos sentimos mucho más felices y seguros cuando consideramos que sabemos exactamente qué hacer, pase lo que pase, que cuando perdemos nuestro camino y no sabemos hacia dónde dirigirnos. Y si hemos considerado que lo sabemos todo acerca de algo y que somos capaces de hacer con ello lo que conviene, no nos gusta encontrarnos, es natural, con que somos realmente ignorantes y estamos indefensos, que tenemos que volver a empezar desde el principio, y así intentar aprender de qué se trata el asunto en cuestión y cómo debemos habérnoslas con él (desde luego, si es posible aprender algo sobre tal asunto). Es la sensación de poder unida a la sensación de conocimiento lo que hace a los hombres desear creer y temer la duda.

Esa sensación de poder es el mayor y mejor de los placeres cuando la creencia en la que se funda es una creencia verdadera y ha sido alcanzada limpiamente a través de la investigación, ya que sólo entonces podemos sentir que la creencia es propiedad de todos, que vale tan bien para los demás como para nosotros mismos. En ese momento podemos estar contentos, pero no porque *yo* haya aprendido secretos gracias a los cuales estoy más seguro y soy más fuerte, sino porque *nosotros, los seres humanos,* conseguimos el control sobre una parcela mayor del mundo. Esto quiere decir que seremos fuertes, no para nosotros mismos, sino en el nombre de la Especie Humana y de su fuerza. Pero, si se ha aceptado la creencia basándose en una evidencia insuficiente, el placer es un placer robado. No sólo nos engaña dándonos una sensación de poder que realmente no tenemos, sino que es un placer pecaminoso, porque se consigue burlando nuestro deber para con la humanidad. Este deber es el guardarnos de tales creencias como de la peste, que en poco tiempo puede adueñarse de nuestro propio cuerpo y después extenderse al resto de la ciudad. ¿Qué pensaríamos de alguien que, por culpa de una fruta dulce, corriera el riesgo de contagiar a su familia y sus vecinos?

Además, como en otros casos semejantes, no sólo debemos considerar el riesgo, pues una mala acción es siempre mala cuando se comete, sin importar lo que ocurra después. Siempre que nos permitamos creer basándonos en razones sin valor, debilitamos nuestra capacidad de autocontrol, de duda, de valoración justa y equitativa de la evidencia. Todos sufrimos muy severamente el mantener y apoyar falsas creencias y las acciones fatalmente equivocadas a las que nos conducen, y es amplio e importante el mal que nace cuando una de estas creencias se acepta. Si embargo, es más amplio e importante el mal que se produce cuando el carácter crédulo se mantiene y alienta, cuando la costumbre de creer basándose en razones sin valor se fomenta y se hace permanente. Si robo dinero a alguien puede que no produzca daño alguno el mero cambio de propiedad; esa persona puede no dolerse de la pérdida, o incluso quizá el robo le impida usar el dinero incorrectamente. Sin embargo, al cometer esta grave falta contra la humanidad, no puedo evitar el convertirme en una persona deshonesta. Lo

que daña a la sociedad no es que la persona en cuestión pierda su propiedad, sino el que la sociedad se convierta en una cueva de ladrones, pues en ese instante deja de ser sociedad. Por eso no deberíamos hacer mal para que pueda producir bien; pues, en cualquier caso, se ha producido ya este gran mal: que hemos obrado mal y por ello nos hemos convertido en malvados. Del mismo modo, si consiento en creer algo basándome en evidencia insuficiente, quizá no se ocasione un daño importante por mi mera creencia; mi creencia podría ser verdadera después de todo, o puede que nunca tenga yo ocasión de manifestarla en actos externos. Pero no puedo evitar el cometer esta gran maldad contra el Ser Humano: convertirme en una persona crédula. El peligro para la sociedad no es el puro hecho de que se vayan a creer cosas equivocadas, aunque ya eso es bastante grave, sino el que haya de convertirse en crédula y perder el hábito de comprobar y de investigar; pues entonces la consecuencia es retroceder hasta sumergirse de nuevo en la selva.

El daño hecho por la credulidad a un hombre no se limita a alentar el carácter crédulo de los demás, y el apoyo consiguiente a las creencias falsas. La habitual falta de cuidado acerca de lo que creo lleva a la habitual falta de cuidado de los demás acerca de la verdad de lo que me dicen. Las personas se dicen la verdad unas a otras cuando veneran La Verdad tanto en su propia mente como en la mente de los demás; pero ¿cómo va a mostrar un amigo veneración por la verdad en mi propia mente cuando yo mismo no me preocupo por ella, creo cosas porque quiero creerlas, porque son reconfortantes y dulces? ¿No aprenderá este amigo a gritarme que hay "Paz" cuando no la hay? Si sigo por ese camino me rodearé de una gruesa atmósfera de falsedad y estafa, en la que tendré que vivir. Puede ser que me importe poco, en mi castillo en el aire de dulces ilusiones y mentiras adorables; pero importa mucho al Ser Humano el que yo haya hecho que mis vecinos estén listos para engañarme. El hombre crédulo es padre del mentiroso y del estafador; vive en el seno de esta familia y no es raro que llegue a ser como ellos son. Nuestras obligaciones están tan entrelazadas que aquel que observe la totalidad de la ley, con sólo violarla en un punto, es culpable de todo.

En resumen: creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo.

Si un hombre, que sostiene una creencia aprendida en la infancia o de la que se ha convencido más tarde, restringe y aleja cualquier duda que surja sobre ella en su mente, evita a propósito la lectura de libros y la compañía de personas que ponen tal creencia en cuestión o la discuten, y tacha de impías aquellas preguntas que no pueden hacerse sin turbar fácilmente su creencia, su vida es un grave pecado contra la humanidad.

Si este juicio parece un tanto cruel, cuando se aplica a aquellas almas simplonas que nunca han conocido algo mejor, a los que fueron criados desde la cuna con horror a la duda y se les enseñó que su bienestar eterno depende de *lo que creen*, entonces esto nos lleva a la muy importante pregunta:

¿Quién hizo pecar a Israel?

Permítaseme reforzar este juicio con el siguiente texto de Milton:[1]

> Un hombre puede ser un hereje en la verdad; y si cree cosas sólo porque su pastor lo dice, o la asamblea así lo decide, sin conocer otras razones, entonces, aunque su creencia sea verdadera, la misma verdad que sostiene se convierte, con todo, en su *herejía*.

Y con este famoso aforismo de Coleridge:[2]

> La investigación sobre la evidencia a favor de una doctrina no debe llevarse a cabo de una vez por todas, y considerarla después como definitivamente resuelta. Jamás es legítimo sofocar una duda; pues o bien se la puede responder honestamente por medio de la investigación que ya se ha llevado a cabo, o bien tal duda prueba que la investigación no estaba completa.
>
> "Pero —dice alguien— soy un hombre ocupado; no tengo tiempo para el largo proceso de estudio que me haría falta para ser en cierto grado un juez competente en determinadas cuestiones, o incluso para poder entender la naturaleza de los argumentos." Una persona así tampoco debería tener tiempo para creer.

[1] *Areopagitica.*
[2] *Aids to Reflection.*

2. *El peso de la autoridad*

¿Hemos de convertirnos entonces en escépticos universales que dudan de todo, temiendo dar un paso antes de que hayamos comprobado personalmente la firmeza del camino? ¿Vamos a privarnos de la ayuda y orientación del gran cuerpo de conocimiento que crece diariamente en el mundo simplemente porque ni nosotros ni ninguna otra persona pueda comprobar ni siquiera una centésima parte del mismo a través de la experimentación inmediata o la observación, y porque, aun si lo hiciéramos, no estaría completamente demostrado? ¿Robaremos y diremos mentiras porque no tenemos una experiencia personal lo suficientemente amplia para justificar la creencia de que es incorrecto hacer eso?

No hay peligro real de que tales consecuencias deriven nunca del cuidado escrupuloso y el autocontrol en el caso de la creencia. A este respecto, las personas que más cerca han estado de cumplir con su deber han encontrado ciertos importantes principios y, entre ellos, los más adecuados para la orientación de la vida han destacado más y más claramente en proporción al cuidado y la honestidad con los que fueron comprobados, adquiriendo de esta forma una certeza práctica. Las creencias sobre lo correcto y lo equivocado, que guían nuestras acciones en el trato con el resto de las personas con las que vivimos en sociedad, y las creencias sobre el mundo físico, que guían nuestro comportamiento con los seres animados e inanimados, ésas nunca son investigadas; se cuidan de sí mismas, sin necesidad de que las apuntalen "actos de fe", el clamor de defensores a sueldo o la eliminación de la evidencia contraria. Además, hay muchos casos en los que es nuestro deber actuar en función de las probabilidades, aunque la evidencia no es tal que justifique la creencia presente; porque es precisamente a través de esa misma acción, y por la observación de sus resultados, como se obtiene la evidencia que puede justificar la futura creencia. Así que no hay razón para temer que la costumbre de investigar concienzudamente paralice las acciones de la vida cotidiana.

Sin embargo, como no es suficiente decir "Es erróneo creer basándose en evidencia carente de valor" sin decir también qué

evidencia es valiosa continuaremos ahora averiguando en qué circunstancias es lícito creer en el testimonio de los demás; y después, más adelante, investigaremos, de manera más general, cuándo y por qué podemos creer algo que está más allá de nuestra propia experiencia, o incluso más allá de la experiencia de la humanidad.

Preguntémonos entonces en primer lugar: ¿en qué casos no merece servir como base de una creencia el testimonio de una persona? Una persona puede afirmar algo que es falso a sabiendas de que lo es, o sin saberlo. En el primer caso, está mintiendo, y su carácter moral es el culpable; en el segundo caso es ignorante o está equivocado, y es sólo su saber o su capacidad de juicio la que está en falta. Para que podamos admitir su testimonio como fundamento para creer lo que dice debemos tener fundamentos razonables para confiar en su *veracidad*, en que realmente intenta decir la verdad hasta donde la conoce; en su *conocimiento*, en que ha tenido oportunidades de conocer la verdad sobre ese asunto; y en su *juicio*, en que ha hecho un uso adecuado de esas oportunidades para llegar a la conclusión que está afirmando.

Por claras y obvias que estas razones puedan ser, tanto que cualquier persona con una inteligencia normal que reflexionase acerca de ello no podría por menos que llegar a ellas, es, sin embargo, verdad que mucha gente las ignora de manera habitual al valorar un testimonio. Ante estas dos interrogantes de igual importancia para decidir si un testigo es fiable, a saber: "¿Es deshonesto?" y "¿Puede estar equivocado?", la mayoría de la humanidad está plenamente satisfecha con que *uno* pueda tener, con algún grado de probabilidad, respuesta negativa. Se alega la excelencia moral de una persona como fundamento para aceptar sus aseveraciones sobre cosas que es imposible que haya conocido. Un mahometano, por ejemplo, nos dirá que el carácter de su Profeta era tan noble y majestuoso que impone la reverencia incluso de aquellos que no creen en su misión. Tan admirable era su enseñanza moral, tan sabiamente estructurada la maquinaria social que creó, que no sólo una gran parte de la humanidad ha aceptado sus preceptos, sino que realmente han sido obedecidos. Por un lado, las instituciones que diseñó han rescatado al negro del salvajismo y, por

otro, han enseñado civilización al avanzado Occidente; y aunque los pueblos que sostuvieron las más altas formas de la fe y encarnaron de modo más completo la mente y pensamiento del Profeta han sido todos ellos conquistados y aniquilados por tribus bárbaras, la historia de sus maravillosos logros permanece como gloria imperecedera del Islam. ¿Vamos a dudar de la palabra de un hombre tan grande y bueno? ¿Podemos pensar que este magnífico genio, este espléndido héroe moral, nos ha mentido sobre los asuntos más solemnes y sagrados? El testimonio de Mahoma es claro; no hay sino un solo Dios, y él, Mahoma, es su Profeta; si creemos en él disfrutaremos la felicidad eterna, pero en caso contrario nos condenaremos. Este testimonio descansa en el más impresionante de los fundamentos, la revelación del mismo cielo; ¿no le visitó el ángel Gabriel, cuando ayunaba y rezaba en una cueva del desierto, y se le permitió entrar en los benditos campos del Paraíso? Es seguro que Dios es Dios y Mahoma es el Profeta de Dios.

¿Qué hemos de responder a este musulmán? Primero, sin duda, nos tentará ofendernos por su opinión sobre el carácter del Profeta y la influencia uniformemente beneficiosa del Islam: antes de que pudiéramos ponernos completamente de acuerdo con él en estas cuestiones parece que tendríamos que olvidar muchas cosas terribles que hemos oído o leído. Sin embargo, si elegimos concederle todos estos supuestos por mor del argumento, y porque es difícil tanto para el creyente como para los infieles discutirlos con imparcialidad y sin pasión, aun así todavía tendremos algo que decir que suprima la base de su creencia, y que muestre por tanto que es equivocado sostenerla. A saber, diríamos esto: el carácter de Mahoma es una prueba excelente de que era honesto y decía la verdad hasta donde la conocía; pero no es en absoluto prueba de que supiera cuál era la verdad. ¿Cómo podía saber que la forma que a él le parecía que era el ángel Gabriel no era una alucinación, y que su aparente visita al Paraíso no era un sueño? Admitiendo que estaba completamente convencido y creía honestamente que contaba con la guía de los cielos, que era el vehículo de una revelación sobrenatural, ¿cómo podía saber que esta firme convicción no era un error? Pongámonos en su lugar: encontraremos que cuanto más enteramente nos esforzamos en

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

advertir qué pasaba por la mente del Profeta más claramente percibimos que podría no haber tenido base suficiente alguna para la creencia en su propia inspiración. Lo más probable es que nunca dudara del asunto, ni se planteara cuestionarlo; sin embargo nosotros estamos en el papel de aquellos a quienes se les ha planteado la cuestión, y que están obligados a responder. Los observadores médicos saben que la soledad y la falta de alimentación son medios potentes para producir espejismos y favorecen la tendencia a padecer trastornos mentales. Supongamos entonces que yo, como Mahoma, voy a lugares desérticos a ayunar y rezar; ¿qué cosas pueden ocurrirme que me den derecho a creer que estoy inspirado por la divinidad? Supongamos que obtengo información, aparentemente de un visitante celestial, y al comprobarla resulta ser correcta. En primer lugar, no puedo estar seguro de que el visitante celestial no sea una invención de mi propia mente, y de que, de ese modo, la información no haya llegado hasta mí de manera inconsciente a través de algún sutil canal sensorial. Sin embargo, si mi visitante era real, y durante bastante tiempo me dio información que resultó ser digna de confianza, esto supondría, desde luego, una buena razón para confiar en él en el futuro sobre asuntos que caigan dentro de las capacidades humanas de verificación. Con todo, esto no sería razón para confiar en su testimonio sobre cualquier otra materia. Aunque su comprobada reputación justificaría que yo creyera que dijo la verdad hasta donde él sabía, cabría de nuevo plantar la misma pregunta: ¿qué razón hay para suponer que sabe?

Incluso si mi supuesto visitante me hubiera dado una información tal que, después de que yo la verificase, demostrara que tiene medios de conocimiento sobre materias comprobables con mucho superiores a los míos, tal cosa no justificaría que yo creyese lo que dice sobre asuntos que en la actualidad no pueden ser comprobados por los seres humanos. Sería una base para una interesante conjetura, y para la esperanza de que, como resultado de nuestra paciente investigación, pudiésemos alcanzar más tarde tales medios de verificación que hagan posible que la conjetura se transforme adecuadamente en creencia. Pues las creencias pertenecen a los hombres, y a la dirección de los asuntos humanos: ninguna creencia es real si no diri-

ge nuestras acciones, y esas mismas acciones proporcionan un criterio de su verdad.

Sin embargo, podría replicarse, la aceptación del Islam como un sistema es exactamente la acción a la que mueve la creencia en la misión del Profeta y la que servirá como prueba de su verdad. ¿Se puede creer que un sistema que ha tenido tanto éxito se fundamenta realmente en una ilusión? No sólo personas santas han encontrado alegría y paz al creer en ella y han verificado esas experiencias espirituales que se prometen a los creyentes, sino que las naciones han evolucionado desde el salvajismo o el barbarismo hacia una posición social más elevada. Seguramente podemos tomarnos la libertad de decir que se ha actuado conforme a la creencia, y que ésta se ha verificado.

Requiere, sin embargo, pocas cavilaciones el mostrar que lo que se ha verificado realmente no es en absoluto el carácter divino de la misión del Profeta, o la fiabilidad de su autoridad en asuntos que por nosotros mismos no podemos comprobar, sino sólo su sabiduría práctica en ciertas materias muy mundanas. El hecho de que los creyentes hayan encontrado alegría y paz al creer nos autoriza a decir que la doctrina es confortadora, agradable para el espíritu; pero no nos autoriza a decir que es verdadera. Además, la pregunta que nuestra conciencia siempre se hace acerca de aquello que estamos tentados a creer no es "¿es confortador y agradable?", sino "¿es verdadero?". Que el profeta predicara ciertas doctrinas y pronosticara que en ellas se encontraría consuelo espiritual sólo prueba su empatía con la naturaleza humana y su conocimiento de la misma, pero no prueba su conocimiento sobrehumano de la teología.

Y si admitimos por mor del argumento (parece que no podemos hacer otra cosa) que el progreso llevado a cabo por las naciones musulmanas se debió realmente en muchos casos al sistema diseñado y puesto en marcha en el mundo por Mahoma, no podemos tomarnos la libertad de concluir a partir de esto que estaba siendo inspirado por la divinidad cuando decía la verdad sobre cosas que no podemos verificar. Sólo podemos tomarnos la libertad de inferir la excelencia de sus preceptos morales, de los medios que diseñó para influir en las personas para lograr que le obedecieran, o de la maquinaria política y social que levantó. Y requeriría una gran cantidad de investi-

gación minuciosa en la historia de esas naciones determinar cuáles de esas cosas tuvieron una participación más importante en el resultado. Así que aquí de nuevo es el conocimiento del Profeta sobre la naturaleza humana y su sintonía empática con ella lo que se verifica, no su inspiración divina o su conocimiento de teología.

Si hubiera sólo un Profeta, desde luego podría muy bien parecer una tarea difícil e incluso con ribetes de grosería decidir en qué puntos confiaríamos en él, y en qué puntos dudaríamos de su autoridad, teniendo en cuenta cuánto beneficio y desarrollo han recibido las personas de todas las épocas de aquellos que gozaban de clarividencia, sentían más intensamente, o buscaban la verdad con un corazón más singular que el de sus hermanos más débiles. Pero no hay sólo un Profeta; y mientras el consenso de la mayoría acerca de aquellos que, en cuanto seres humanos, tenían medios reales de conocer, y de hecho conocieron, ha durado hasta el final y ha sido honorablemente incluido en la grandiosa fábrica del conocimiento humano, los diversos testimonios de los profetas sobre lo que ellos no sabían y no podían saber permanecen como una advertencia que se nos hace de que exagerar la autoridad profética es usarla incorrectamente, y deshonrar a los que sólo han pretendido ayudarnos y hacernos avanzar con ayuda de su fuerza. Difícilmente pertenece a la naturaleza humana el que una persona haya de calibrar de manera completamente exacta los límites de su propia inspiración, pero es una obligación de los que se benefician de su trabajo considerar cuidadosamente dónde puede haberse sobrepasado. Si tuviéramos que guardar juntos sus posibles errores con sus sólidos logros y usar su autoridad como excusa para creer lo que no podían saber, hacemos de su virtud una ocasión para pecar.

Consideremos sólo uno más entre otros testimonios semejantes: los seguidores de Buda tienen como mínimo el mismo derecho a apelar a la experiencia individual y social para apoyar la autoridad del salvador oriental. Se dice que es característica especial de su religión, en la que nunca ha sido superada, el ánimo y el consuelo que ofrece a los enfermos y desamparados, la tierna simpatía con la que tranquiliza y alivia los pesares naturales de los seres humanos. Y, seguramente, ningún triunfo

de la moralidad social puede ser más importante o más noble que aquel que ha guardado a casi la mitad de la raza humana de emprender persecución alguna en nombre de la religión. Si damos crédito a los testimonios de sus más tempranos seguidores, Buda creía haber venido a la tierra con la misión divina y cósmica de echar a rodar la rueda de la ley. Siendo un rey, se despojó de su reino, y por su propia y libre voluntad llegó a familiarizarse con la miseria, de modo que pudiese aprender a manejarla y dominarla. ¿Podía un hombre semejante mentir acerca de asuntos solemnes? Y en cuanto a su sabiduría, ¿no era un hombre milagroso con poderes superiores a los del resto de los seres humanos? Nació de una mujer, sin la intervención de varón; se elevó en el aire y se transfiguró ante sus familiares; al final subió físicamente al cielo desde lo alto del Pico de Adán. ¿No vamos a creer su palabra cuando habla sobre los asuntos celestiales?

¡Ojalá únicamente él y ningún otro hiciera afirmaciones semejantes! Pero ahí está Mahoma con su testimonio; no podemos hacer otra cosa que escucharlos a los dos. El Profeta nos dice que hay un solo Dios, y que viviremos para siempre en la alegría o en la tristeza, dependiendo de si hemos creído o no en el Profeta. Buda dice que no hay Dios, y que seremos reducidos a la nada si somos lo suficientemente buenos. Ambos no pueden estar infaliblemente inspirados a la vez; uno u otro debe hacer sido víctima de una ilusión, y pensó que sabía lo que realmente no sabía. ¿Quién se atreverá a decir cuál de ellos? Y, en el caso de que nos atreviéramos, ¿cómo podemos encontrar justificación para creer que el otro no es también víctima de una ilusión?

De este modo, nos vemos abocados a hacer los juicios siguientes. La bondad y grandeza de una persona no justifican que aceptemos una creencia basándonos en la garantía de su autoridad, a menos que haya base razonable para suponer que conocía la verdad de lo que estaba diciendo. Y no puede haber razones para admitir que una persona sabe eso que se supone que nosotros, sin perder la condición humana, no podemos verificar.

Si un químico me dice a mí, que no soy químico, que una determinada sustancia podría obtenerse mezclando otras sus-

tancias en ciertas proporciones y sometiéndolas a un proceso conocido, tengo justificación suficiente para creerlo basándome en su autoridad, a menos que sepa algo en contra de su carácter o de su capacidad de juicio. Su formación profesional tiende a incentivar la veracidad y la búsqueda honesta de la verdad, genera animadversión hacia las conclusiones precipitadas y hacia la investigación descuidada. Tengo una base razonable para suponer que el químico sabe la verdad de lo que está diciendo, pues aunque no soy químico, se me pueden hacer entender tantas cosas sobre los métodos y procedimientos de la ciencia como para que me resulte concebible que, sin dejar de ser un ser humano, pueda verificar la afirmación. Quizá nunca pueda realmente verificarla, o no pueda ni siquiera observar ningún experimento que lleva a verificarla; pero aún tengo bastante razón para justificar mi creencia de que la verificación está dentro del alcance de las capacidades y poderes humanos y, en particular, que esa verificación ha sido realmente llevada a cabo por mi informante. Su resultado, la creencia a la que le han llevado sus pesquisas, es válido no sólo para sí mismo, sino para todos los demás; lo observan y comprueban todos los que trabajan en el mismo campo, y que saben que no puede prestarse mayor servicio a la ciencia que la purificación de los errores que pueden haberse deslizado en los resultados aceptados. De esta forma el resultado se convierte en propiedad común, en objeto correcto de creencia, que es un asunto social y un problema de interés público. De este modo ha de observarse que su autoridad es válida porque hay personas que se la cuestionan y la verifican; y es precisamente ese proceso de examen y purificación lo que mantiene vivo entre los investigadores el amor a lo que superará todas las posibles pruebas, el sentido de responsabilidad pública propio de aquellos cuyo trabajo, si está bien hecho, se conservará como perdurable herencia de la humanidad.

Sin embargo, si mi químico me dice que un átomo de oxígeno ha existido durante todas las épocas sin variar ni de peso ni de grado de vibración, no tengo derecho a creerlo basándome en su autoridad, porque se trata de una cosa que él no puede saber sin dejar de ser humano. Quizá crea honestamente que su juicio es una clara inferencia de sus experimentos, pero

en ese caso su afirmación tiene un defecto. Una consideración muy simple del carácter de los experimentos le demostraría que éstos nunca podrían llevarle a resultados de tal género pues, siendo los experimentos sólo aproximados y limitados, no pueden ofrecernos un conocimiento exacto y universal. No hay eminencia alguna de carácter ni genio que pueda dar a una persona autoridad suficiente para justificar que le creamos cuando hace aseveraciones que implican conocimiento exacto o universal.

De nuevo, un explorador del Ártico puede decirnos que en determinada latitud y longitud ha experimentado tales y cuales grados de frío, que el mar tenía tal profundidad, y el hielo era de tales y cuales características. Tenemos todo el derecho a creerle, si no hay ninguna mancha en su veracidad. Es concebible que, sin dejar de ser humanos, pudiésemos ir allí y verificar su afirmación; puede comprobarse a través de los testimonios de sus compañeros, y hay base adecuada para suponer que conoce la verdad de lo que está diciendo. Sin embargo, si un viejo ballenero nos dice que el hielo tiene unos cien metros de grosor en todo lo largo del camino hasta el Polo, no tenemos justificación para creerle, pues aunque esa afirmación puede ser comprobada por una persona, es obvio que no podía ser comprobada por *él*, con los medios y aparatos que tenía. Tal persona tiene que haberse convencido de la verdad de su afirmación por medios que no añaden ningún crédito a su testimonio. Por tanto, incluso si la cuestión afirmada está dentro del alcance del conocimiento humano, no tenemos derecho a aceptarla tomando como base el principio de autoridad a menos que esté dentro del alcance del conocimiento de nuestro informante.

¿Y qué decir de la tradición, consagrada por los siglos, de la raza humana, esa autoridad más venerable y respetable que la de cualquier testimonio individual? Los esfuerzos y luchas de nuestros antepasados han creado una atmósfera de creencias y conceptos que nos capacita para respirar en medio de las variadas y complejas circunstancias de nuestra vida. Está a nuestro alrededor, nos impregna a todos: no podemos pensar sino en la forma y con los métodos que nos proporciona. ¿Es posible dudar y comprobarla?; y, si es posible, ¿es legítimo?

Encontraremos razones para responder que no sólo es posible y legítimo, sino que es nuestra obligación ineludible hacerlo; el principal propósito de la tradición misma es proporcionarnos los medios para preguntar, someter a prueba e investigar las cosas. De este modo, si hacemos un mal uso de la tradición y la consideramos como una colección de afirmaciones listas para ser aceptadas sin más, no sólo estamos perjudicándonos a nosotros mismos, sino que estamos rehusando también el participar en la medida de nuestras fuerzas en la fábrica que heredarán nuestros hijos; estamos haciendo todo lo posible para desconectarnos nosotros y nuestra raza del linaje humano.

Vamos a ocuparnos primero de distinguir un tipo de tradición que requiere especialmente ser examinada y puesta en tela de juicio, porque retrocede de manera especial ante la investigación. Supongamos que un hechicero del África Central le dice a su tribu que cierta poderosa medicina que hay en su tienda aumentará aún más su poder si matan el ganado, y que la tribu le cree. No hay forma de comprobar si la medicina ha aumentado de poder o no, pero lo que sí es cierto es que el ganado de la tribu se ha esfumado. Incluso puede conservarse en la tribu la creencia de que el incremento de poder de tal y cual medicina se ha realizado de esta forma: y en una generación posterior será más fácil para otro hechicero convencerlos para que hagan lo mismo. Aquí la única razón para la creencia es que todo el mundo ha creído esto durante tanto tiempo que debe ser verdad. Y, sin embargo, la creencia se fundamentaba en un fraude y se ha propagado gracias a la credulidad. Hará bien sin ninguna duda, y será amigo de los demás, la persona que la cuestione y advierta que no hay evidencia para ella, ayude a sus vecinos a ver el asunto tal como él lo ve, e incluso, si es necesario, entre en la sagrada tienda y destruya la medicina.

La regla que debe guiarnos en tales casos es bastante simple y obvia; el testimonio conjunto de nuestros prójimos está sujeto a las mismas condiciones que el testimonio de cualquiera de ellos tomado individualmente. A saber, no tenemos derecho a considerar algo verdadero sólo porque todo el mundo lo diga, a menos que haya buenas razones para creer que por lo menos

una persona tiene los medios para saber que es verdad, y que está diciendo la verdad, hasta donde la conoce. Aunque muchas naciones y generaciones de personas han sido llevadas a la tribuna de testigos, no pueden testificar sobre algo que no conocen. Todo el que ha aceptado la afirmación de alguien, sin comprobarla y verificarla por sí mismo, no tiene ni idea; su palabra no vale nada. Cuando, por último, regresamos al verdadero nacimiento e inicio de la afirmación, se nos plantean dos serias preguntas respecto del que la hizo inicialmente: ¿se equivocaba al pensar que sabía acerca de esa cuestión?, ¿o estaba mintiendo?

Desafortunadamente, esta última pregunta es muy actual y práctica, incluso para nosotros en este momento y en este país. No necesitamos ir a buscar a La Sallette al África Central, o a Lourdes ejemplos de superstición inmoral y envilecedora. Es muy posible que un niño crezca en Londres rodeado de una atmósfera de creencias que, válidas sólo para los salvajes, se fundamenta, aún en nuestra época, en el fraude y son propagadas por la credulidad.

Dejando a un lado tal tradición, puesto que ha sido transmitida sin que se la compruebe durante sucesivas generaciones, consideremos aquella que ha sido construida verdaderamente a partir de la experiencia común de la humanidad. Esta gran fábrica está diseñada como guía de nuestros pensamientos y, a través de ellos, de nuestras acciones, tanto en el mundo moral como en el material. En el mundo moral, por ejemplo, nos da las concepciones de lo correcto en general, de justicia, de verdad, de beneficencia y cosas parecidas. Se nos dan como conceptos, no como afirmaciones o proposiciones; responden a ciertos instintos definidos que están ciertamente dentro de nosotros, vengan de donde vengan. Que está bien ser benefactor es un asunto de experiencia personal inmediata; cuando una persona se encierra en sus pensamientos y encuentra ahí algo más grande y más verdadero que su solitaria individualidad, y que le dice: "Quiero obrar bien", al mismo tiempo que "Quiero hacer bien al hombre", puede comprobar a través de la observación directa que uno de los instintos se fundamenta y está de acuerdo completamente con el otro. Y es su obligación ésta y afirmaciones semejantes.

La tradición dice también, en un momento y lugar determinados, que tales acciones son justas, verdaderas, o benéficas. Para todas esas reglas se necesita una búsqueda más larga, puesto que algunas veces están establecidas por una autoridad distinta de las del sentido moral basado en la experiencia. Hasta hace poco, la tradición moral de nuestro propio país —e incluso la de toda Europa— pensaba que era bueno dar dinero indiscriminadamente a los mendigos. Pero la puesta en cuestión de esta regla y la investigación sobre ella llevó a la gente a darse cuenta de que la verdadera beneficencia es aquella que ayuda a la persona a realizar la labor para la que es más adecuada, no aquella que la mantiene y alienta a permanecer en la pereza; y que rechazar esta distinción en nuestros días significa pobreza y sufrimiento para el futuro. A través de esta valuación y discusión no sólo se ha purificado la práctica y se ha hecho más benéfica, sino que el mismo concepto de beneficencia se ha hecho más amplio y más sabio. Ahora bien, el gran legado social que se nos ha transmitido consta de dos partes; el instinto de beneficencia que hace que, cuando predomina, cierta parte de nuestra naturaleza desee hacer bien a los hombres; y la concepción intelectual de beneficencia, que podemos comparar con cualquier forma de comportamiento y preguntar: ¿es esto benéfico o no? Con la puesta en cuestión y la respuesta continua a tales preguntas el concepto crece en aptitud y discernimiento y el instinto llega a fortalecerse y purificarse. Parece, entonces, que el uso principal del concepto, la parte intelectual del legado que se nos ha transmitido, consiste en capacitarnos para hacer preguntas; crece y se mantiene en forma gracias a ellas, y si no lo usamos con este fin lo iremos perdiendo por completo y nos quedaremos con un mero código de regulaciones que en absoluto puede llamarse moralidad.

Tales consideraciones se aplican incluso de forma más obvia y clara, si es posible, al conjunto de creencias y conceptos que nuestros padres han acumulado para nosotros por lo que respecta al mundo material. Estamos dispuestos a reírnos de la costumbre inveterada del australiano que continúa atando la cabeza del hacha a un extremo del mango aunque el fabricante de Birmingham haya hecho a propósito un agujero en ella para que introduzca el mango en él. Su gente ha atado las hachas así

durante años: ¿quién es él para enfrentarse a su sabiduría? Ha caído tan bajo que no puede hacer lo que algunos debían haber hecho en el lejano pasado —poner en cuestión una costumbre establecida, e inventar o aprender algo mejor—. Incluso aquí, en el borroso inicio del conocimiento, donde la ciencia y el arte son una misma cosa, encontramos sólo la misma y simple regla que se aplica a los más altos y a los más profundos brotes de este Árbol cósmico desde sus ramas floridas más elevadas hasta la más profunda de sus ocultas raíces, a saber: la regla de que lo que se ha guardado y se nos ha dejado en herencia lo usan correctamente aquellos que actúan como sus creadores actuaron cuando lo almacenaron; los que lo usan para hacer preguntas que van más allá, para examinar, para investigar; quienes intentan honesta y solemnemente descubrir cuál es la forma correcta de mirar las cosas y tratar con ellas.

Un problema correctamente planteado ya está medio respondido, dijo Jacobi. Podemos añadir que el método para solucionarlo es la otra mitad de la respuesta, y que el resultado efectivo no cuenta al lado de las dos cosas anteriores. Como ejemplo, vayamos al telégrafo, donde la teoría y la práctica crecidas ambas durante años de discreción, están maravillosamente unidas para el servicio provechoso del ser humano. Ohm descubrió que la potencia de una corriente eléctrica es directamente proporcional a la potencia de la batería que la produce, e inversamente proporcional a la longitud del cable a lo largo del cual tiene que pasar. Es la llamada ley de Ohm; sin embargo, el resultado, considerado como un enunciado que ha de creerse no es la parte valiosa de tal ley. La primera mitad es la pregunta: ¿qué relación existe entre esas cantidades? Formulada de este modo, la pregunta incluye ya el concepto de potencia de la corriente y de potencia de la batería como cantidades para ser medidas y comparadas; insinúa claramente que ésas son las cosas a tener en cuenta en el estudio de las corrientes eléctricas. La segunda mitad es el método de investigación: ¿cómo medir esas cantidades, qué instrumentos se necesitan para el experimento, y cómo hay que usarlos? Al estudiante que empieza a aprender cosas sobre la electricidad no se le pide que crea la ley de Ohm; se le hace entender la pregunta, se le pone delante del aparato y se le enseña a com-

probarlo. Aprende a hacer cosas, no a pensar que sabe cosas; a usar instrumentos y hacer preguntas, no a aceptar una afirmación tradicional. La cuestión que requirió un genio para solucionarla correctamente es respondida por un principiante. Si perdiéramos de repente la ley de Ohm y fuera olvidada por todos, mientras la pregunta y el método para solucionarla permaneciesen, el resultado podría redescubrirse en menos de una hora. Sin embargo, el resultado mismo, conocido por personas que no pudieran comprender el valor de la pregunta o los medios para resolverla, sería como un reloj en manos de un salvaje que no pudiera darle cuerda, o como un acorazado a vapor manejado por maquinistas españoles.

Entonces, respecto a la sagrada tradición de la humanidad, nos damos cuenta de que consiste no en proposiciones o afirmaciones que han de aceptarse y creerse basándonos en la autoridad de la tradición, sino en preguntas correctamente planteadas, en conceptos que nos capacitan para formular preguntas adicionales y en los métodos para responder preguntas. El valor de todas esas cosas depende de su comprobación diaria. El verdadero carácter sagrado de este valioso depósito nos impone la obligación y la responsabilidad de someterlo a prueba, de purificarlo y acrecentarlo hasta lo más alto de nuestra capacidad. Quien hace uso de sus resultados para ahogar sus propias dudas, o para impedir las investigaciones de otros, es culpable de un sacrilegio que los siglos no serán capaces de borrar. Cuando los esfuerzos y los cuestionamientos de personas honestas y valientes hayan avanzado en la construcción de la fábrica de la verdad conocida hasta una gloria que en esta generación no podemos ni esperar ni imaginar, en este templo puro y sagrado, aquél no tendrá parte alguna que pueda reclamar como suya, y su nombre y trabajo habrán caído en la oscuridad y el olvido para siempre.

3. *Los límites de la deducción*

La pregunta acerca de en qué casos podemos creer lo que va más allá de nuestra experiencia es muy compleja y delicada, se extiende a todos los ámbitos del método científico y requiere un considerable incremento de su aplicación antes de que pueda ser respondida con algún viso de completud. Sin em-

bargo, quizá podamos mencionar aquí una regla de extrema simplicidad y vasta importancia práctica que se sitúa en los mismos umbrales del tema, y que dejaremos establecida en un instante.

Una pequeña reflexión nos mostrará que todas las creencias, incluso las más sencillas y fundamentales, van más allá de nuestra experiencia cuando se las contempla como guía de nuestras acciones. Un niño que se ha quemado tiene miedo al fuego porque cree que el fuego le quemará hoy como le quemó ayer; pero esta creencia va más allá de la experiencia, y supone que el fuego desconocido de hoy es como el conocido de ayer. Incluso la creencia de que el niño se quemó ayer supera nuestra experiencia *actual*, que contiene sólo el recuerdo de una quemadura, no la quemadura misma; se supone, por tanto, que este recuerdo es digno de confianza, aunque sabemos que un recuerdo puede, a menudo, estar equivocado. Sin embargo, si va a usarse como guía para la acción, como una pista de lo que va a ser el futuro, debe suponer algo sobre ese futuro: a saber, que será consistente con el supuesto de que la quemadura realmente ocurrió ayer, lo cual es ir más allá de la experiencia. Incluso el fundamental "Yo soy", que no puede ser puesto en duda, no es guía para la acción a menos que conlleve "Yo seré", algo que también va más allá de la experiencia. La cuestión no es, por lo tanto, "¿podemos creer aquello que va más allá de la experiencia?", porque esto está involucrado en la propia naturaleza de la creencia, sino "¿hasta dónde y de qué manera podemos ampliar nuestra experiencia al formar nuestras creencias?"

Una respuesta de total sencillez y universalidad nos la sugiere el ejemplo que hemos considerado: un niño quemado teme el fuego. Podemos ir más allá de la experiencia suponiendo que lo que no sabemos es semejante a lo que sabemos; en otras palabras, podemos incrementar nuestra experiencia suponiendo que hay uniformidad en la naturaleza. Qué es precisamente esta uniformidad, cómo creemos en su conocimiento de generación en generación, son las interrogantes que por ahora vamos a dejar a un lado contentándonos con examinar dos ejemplos que pueden servirnos para aclarar la naturaleza del principio.

A partir de ciertas observaciones hechas con el espectroscopio inferimos la existencia de hidrógeno en el Sol. Mirando en el espectroscopio cuando los rayos del Sol inciden sobre su hendidura vemos ciertas líneas brillantes y definidas: y los experimentos hechos con cuerpos de la Tierra nos han enseñado que cuando se ven esas líneas brillantes el hidrógeno es la fuente de las mismas. Suponemos entonces que las desconocidas líneas brillantes del laboratorio, y que el hidrógeno en el Sol se comportan como el hidrógeno se comportaría, en las mismas circunstancias, en la Tierra.

Pero ¿no estamos confiando demasiado en el espectroscopio? Seguramente, al haberlo encontrado fiable para las sustancias terrestres, donde sus afirmaciones pueden ser comprobadas por el ser humano, estamos justificados para aceptar su testimonio en otros casos; pero ¿no lo estamos cuando nos da información sobre acontecimientos que tienen lugar en el Sol donde su testimonio no puede ser comprobado por el hombre directamente?

Ciertamente, queremos saber un poco más de antes de que esta inferencia pueda justificarse; y afortunadamente lo sabemos. El espectroscopio atestigua exactamente lo mismo en los dos casos; esto es, que las vibraciones de la luz de cierta intensidad pasan a través de él. Su diseño es tal que si fallara en esto en un caso, fallaría en el otro. Cuando examinamos el problema, nos encontramos que hemos supuesto realmente que la materia de que está hecho el Sol es semejante a la materia de que está hecha la Tierra, que ésta está constituida por un cierto número de sustancias, y que cada una de ellas, cuando está sometida a elevadas temperaturas, tiene un distinto grado de vibración y que, en virtud de esto, puede ser reconocida y separada del resto. Pero ésta es la clase de suposición que tenemos justificación para usar cuando aumentamos nuestra experiencia. Es una suposición sobre la uniformidad en la naturaleza, y puede ser comprobada sólo por la comparación con muchas otras suposiciones similares que hemos hecho en otros casos del mismo tipo.

Pero ¿es esto de la existencia de hidrógeno en el Sol una creencia verdadera? ¿Puede ayudarnos para servir correctamente de guía a la acción humana?

Ciertamente no, si se acepta teniendo como base fundamentos sin valor y sin ninguna comprensión del proceso que lleva a conseguir este resultado. Pero, cuando tal procedimiento se considera la base de la creencia, se convierte en un asunto muy serio y altamente práctico ya que, si no hay hidrógeno en el Sol, el espectroscopio —es decir, la medida de los grados de vibración— debe ser un método poco seguro para reconocer diferentes sustancias; y consecuentemente no debería ser usado en análisis químicos —en el proceso de aquilatar metales, por ejemplo— para ahorrar tiempo, trabajo y dinero. Muy al contrario, la aceptación del método espectroscópico como método fiable nos ha enriquecido no sólo con nuevos metales, lo que ya es por sí una gran cosa, sino con nuevos procesos de investigación, lo cual es mucho más importante.

Por poner otro ejemplo, consideremos la manera en que inferimos la verdad de un hecho histórico —digamos el sitio de Siracusa en las Guerras del Peloponeso—. Nuestra experiencia es que existen manuscritos que dicen que existieron y que se autodenominan manuscritos de la historia de Tucídides; que en otros manuscritos, que afirman ser de historiadores posteriores, se describe a Tucídides como coetáneo de la época de la guerra; además varios libros, supuestamente fechados en el Renacimiento, nos cuentan cómo esos manuscritos han sido conservados y cómo se consiguieron entonces. Sabemos también que las personas, por norma general, no falsifican libros e historias sin ningún motivo especial; suponemos que a este respecto las personas del pasado eran como las personas actuales; y apreciamos que en este caso no había ningún motivo especial. Es decir, aumentamos nuestra experiencia con la suposición de una uniformidad en el carácter de los seres humanos. Como nuestro conocimiento de esta uniformidad es mucho menos completo y exacto que el que se obtiene en física, las inferencias de tipo histórico son más precarias y menos exactas que las inferencias que se hacen en muchas otras ciencias.

Sin embargo, si hay alguna razón especial para sospechar del carácter de las personas que escribieron o transmitieron ciertos libros, la cuestión se altera. Si un grupo de documentos ofrece una evidencia interna de que se produjeron entre personas que falsifican libros en nombre de otros, y que, al describir

los hechos, suprimían los elementos que no les venían bien, mientras destacaban aquellos que sí —unas personas que no sólo cometieron esos crímenes, sino que se jactaban de ellos como prueba de humildad y entusiasmo—, entonces debemos decir que a partir de tales documentos no podemos fundamentar ninguna inferencia histórica verdadera, sino sólo conjeturas insatisfactorias.

Podemos entonces acrecentar nuestra experiencia bajo el supuesto de la uniformidad en la naturaleza; podemos completar nuestro cuadro de lo que es y lo que ha sido, tal como nos lo da la experiencia, de manera que hagamos que el conjunto sea consistente con su uniformidad. Y la inferencia demostrativa en la práctica —la que nos da derecho a creer en su resultado— es una demostración clara de que de ninguna otra forma que no sea a través de la verdad de este resultado puede salvarse la uniformidad de la naturaleza.

Por tanto, ninguna evidencia puede justificar que creamos la verdad de una afirmación que es contraria a, o está fuera de, la uniformidad de la naturaleza. Si nuestra experiencia es tal que no puede colmarse consistentemente con la uniformidad, todo lo que tenemos derecho a concluir es que hay algo equivocado en alguna parte, pero la posibilidad de la inferencia se suprime; debemos basarnos en nuestra experiencia, y no ir más allá en absoluto. Si realmente ocurriera algún suceso que no fuera parte de la uniformidad de la naturaleza, tendría dos propiedades: ninguna evidencia justificaría que alguien lo creyera, a no ser aquellos que lo experimentasen de forma efectiva, y ninguna inferencia merecedora de convertirse en creencia podría fundamentarse en ella en absoluto.

¿Estamos obligados a creer entonces que la naturaleza es uniforme absoluta y universalmente? Por supuesto que no, no tenemos derecho a creer nada de este estilo. La regla sólo nos dice que al formar creencias que van más allá de nuestra experiencia podemos suponer que la naturaleza es prácticamente uniforme hasta donde nos concierne. Dentro del ámbito de la acción y verificación humanas podemos elaborar, con ayuda de este supuesto, creencias verdaderas; más allá de esto, sólo podemos elaborar aquellas hipótesis que nos equipan para el planteamiento más exacto de preguntas.

En resumen: podemos creer lo que va más allá de nuestra experiencia sólo cuando se infiere de esa experiencia, suponiendo que lo que no sabemos es semejante a lo que sabemos.

Podemos creer la afirmación de otra persona cuando hay base razonable para suponer que sabe de qué está hablando, y que está diciendo la verdad en la medida en que la conoce.

En cualquier caso, es un error creer tomando como base evidencia insuficiente; donde hay presunción de que se debe dudar e investigar es peor creer que hacer presunciones.

[*Traducción: Lorena Villamil García*]

LA VOLUNTAD DE CREER*

WILLIAM JAMES

En la biografía de Leslie Stephen recientemente publicada, escrita por su hermano Fitz-James, hay una descripción de la escuela a la que este último fue cuando era niño. El maestro, un tal señor Guest, solía conversar con sus alumnos de esta manera: "Gurney, ¿cuál es la diferencia entre la justificación y la santificación? —Stephen, ¡prueba la omnipotencia de Dios!", etc. En medio del clima de librepensamiento e indiferencia de Harvard estamos inclinados a pensar que aquí, en estos buenos, viejos y ortodoxos colegios universitarios la conversación continúa versando de alguna manera sobre estas cosas, y para mostrarles a ustedes que en Harvard no hemos perdido el interés por estos temas vitales, presentaré a continuación algo así como un sermón sobre la justificación mediante la fe —esto es, un ensayo sobre la justificación *de* la fe, una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud de creencia en asuntos religiosos, a pesar del hecho de que nuestro intelecto meramente lógico pueda no haber sido sometido—. De ahí que el título de mi ensayo sea "La voluntad de creer".

He defendido por mucho tiempo ante mis estudiantes la legitimidad de la fe voluntariamente adoptada; pero tan pronto como se encuentran bien imbuidos del espíritu lógico, como regla se han rehusado a admitir que mi punto de vista sea filosóficamente legítimo, aunque, de hecho, todo el tiempo estuvieron personalmente repletos de una u otra fe. Sin embargo, por el momento estoy tan convencido de que mi propio punto de vista es correcto, que su invitación me ha parecido una buena ocasión para hacer más claros mis planteamientos. Quizá sus mentes estén más abiertas que aquéllas con las que he tenido

*Originalmente publicado como "The Will to Believe" en *The New World* (5), junio de 1896, pp. 327-347.

que lidiar hasta ahora. Seré tan poco técnico como pueda, no obstante, tendré que comenzar por establecer algunas distinciones técnicas que nos ayudarán al final.

I

Démosle el nombre de "hipótesis" a cualquier cosa que pueda proponerse como objeto de nuestra creencia; y así como los electricistas hablan de cables vivos o muertos, hablemos de cualquier hipótesis como si estuviera *viva* o *muerta*. Una hipótesis viva es la que se presenta como una posibilidad real a quien se la propone. Si te pido que creas en el Mahdi, la noción no hace ninguna conexión eléctrica con tu naturaleza —se niega por completo a fulgurar con alguna credibilidad—. En tanto que hipótesis, está completamente muerta. Para un árabe, sin embargo (aun si no fuera uno de los seguidores del Mahdi), la hipótesis está entre las posibilidades de su mente: está viva. Esto muestra que las propiedades de estar viva o muerta no son intrínsecas a la hipótesis, sino que se dan en relación con el pensador individual. Son medidas por su disposición a actuar. El máximo de vida en una hipótesis significa una disposición irrevocable a actuar. En términos prácticos, eso significa la creencia; pero donde hay alguna disposición a actuar hay cierta tendencia a creer.

En seguida, llamemos "opción" a la decisión de elegir entre dos hipótesis. Las opciones pueden ser de varias clases. Pueden ser (1) *vivas* o *muertas*; (2) *forzosas* o *evitables*; (3) *trascendentes* [*momentous*] o *triviales*; y, para nuestros propósitos, podemos llamar "genuina" a una opción cuando es *forzosa, viva* y *trascendente.*

(1) Una opción viva es aquella donde ambas hipótesis están vivas. Si yo les digo a ustedes: "Sean teósofos o sean mahometanos", ésta es probablemente una opción muerta, porque para ustedes probablemente ninguna de estas hipótesis está viva. Pero si digo: "Sean agnósticos o sean cristianos", será de otra manera: educados como están, cada hipótesis tiene algún atractivo, por pequeño que sea, para que ustedes la crean.

(2) En segundo lugar, si les digo: "Elijan entre salir con su paraguas o sin él", no les ofrezco una opción genuina, dado que no es forzosa. Podrían fácilmente evitarla no saliendo en absoluto. De igual manera, si digo: "O me tienen que amar o me tienen que odiar", "o tienen que decir que mi teoría es verdadera o tienen que decir que es falsa" su opción es evitable. Pueden permanecer indiferentes hacia mí, sin amarme ni odiarme, y pueden no hacer ningún juicio con respecto a mi teoría. Pero si les digo: "O aceptan esta verdad o no la aceptan", les presento una opción forzosa, pues no hay ningún lugar fuera de esa alternativa. Cualquier dilema que se base en una disyunción lógica completa, sin ninguna posibilidad de no elegir, es una opción de la clase forzosa.

(3) Por último, si yo fuera el doctor Nansen y les propusiera que se unieran a mi expedición al Polo Norte, su opción sería trascendente, pues probablemente no tendrían otra oportunidad similar, y esta elección ahora o bien los excluiría totalmente del tipo de inmortalidad que trae ir al Polo Norte o bien pondría por lo menos en sus manos esa oportunidad. Aquel que rechaza una oportunidad única pierde el premio que podría obtener con la misma seguridad que si lo intentara y no lo lograra. *Por el contrario*, la opción es trivial cuando la oportunidad no es única, la apuesta es insignificante, o la decisión es reversible si resultase ser poco sensata. Tales opciones triviales abundan en la vida científica. Un químico encuentra una hipótesis lo suficientemente viva como para dedicarse un año a su verificación: cree en ella hasta tal extremo. Pero si resulta que sus experimentos no prueban nada, de cualquier manera, le es indiferente su pérdida de tiempo, pues no se ha producido ningún daño vital.

Si mantenemos todas estas distinciones bien en mente, esto facilitará nuestra discusión.

II

El siguiente asunto por considerar es la psicología real de la opinión humana. Cuando miramos ciertos hechos, parece

como si nuestra naturaleza pasional y volitiva estuviese a la raíz de todas nuestras convicciones. Cuando miramos hacia otros, parece como si tales naturalezas no pudiesen hacer nada una vez que el intelecto ha establecido su veredicto. Examinemos primero estos últimos hechos.

¿No les parece a simple vista ridículo hablar de nuestras opiniones como si fueran modificables a voluntad? ¿Puede nuestra voluntad ayudar u obstaculizar a nuestro intelecto en sus percepciones de la verdad? ¿Podemos, con sólo desearlo, creer que la existencia de Abraham Lincoln es un mito, y que los retratos de la revista McClure's son de alguien más? ¿Podemos creernos sanos y salvos, por un esfuerzo de voluntad —o por un deseo tan intenso como se quiera de que sea verdad—, cuando estamos de hecho en cama asolados por el reumatismo?, o ¿podemos, por un esfuerzo de voluntad, estar seguros de que la suma de los dos billetes de un dólar que están en nuestros bolsillos tiene que ser cien dólares? Podemos *decir* cualquiera de estas cosas, pero somos absolutamente incapaces de creerlas; y justamente de tales cosas está hecho todo el entramado de verdades que sí creemos —las cuestiones de hecho, inmediatas o lejanas, como dijo Hume, y las relaciones entre ideas, que están o no allí para nosotros si es que las vemos, pero que si no están allí no pueden ser puestas por ninguna acción nuestra—.

En los *Pensamientos* de Pascal hay un pasaje célebre conocido en la literatura como la apuesta de Pascal. En este pasaje él trata de forzarnos al cristianismo razonando como si nuestro interés en la verdad fuera parecido a nuestro interés por las apuestas en un juego de azar. Traducidas libremente, sus palabras son éstas: Tienes que creer que Dios existe o no creerlo —¿qué harás?—. Tu razón humana no te puede decir. Se está jugando un juego entre tú y la naturaleza de las cosas que en el día del juicio mostrará cara o cruz. Sopesa cuáles serían tus ganancias y cuáles tus pérdidas si apostaras todo lo que tienes a cara, o la existencia de Dios: si ganas en tal caso, ganas la eterna beatitud; si pierdes, no pierdes nada en absoluto. Si hubiera en esta apuesta una infinidad de oportunidades, y sólo una por Dios, deberías aun así apostar todo lo que tienes a Dios; pues si bien te arriesgas seguramente a sufrir una pérdida finita con este procedimiento, cualquier pérdida finita será

razonable, aun una pérdida cierta será razonable, si hay simplemente la posibilidad de una ganancia infinita. Ve, entonces, y toma agua bendita, y manda decir misas; la creencia vendrá y someterá tus escrúpulos —*Cela vous fera croire et vous abêtira*—.* ¿Por qué no habrías de hacerlo? A fin de cuentas, ¿qué tienes que perder?

Probablemente ustedes sientan que cuando la fe religiosa se expresa de esta manera, usando el lenguaje de la mesa de juego, gasta sus últimos triunfos. Seguramente, la creencia personal de Pascal en las misas y el agua bendita tuvo otros orígenes muy distintos; y este pasaje célebre suyo no es más que un argumento para los demás, un último recurso desesperado o un arma en contra de la dureza del corazón incrédulo. Sentimos que la fe en las misas y en el agua bendita que es adoptada voluntariamente después de tal cálculo mecánico carecería del espíritu interno de la realidad de la fe; y si estuviéramos nosotros mismos en el lugar de Dios, probablemente nos deleitaríamos en particular al despojar de su recompensa infinita a los creyentes que siguiesen este patrón. Resulta evidente que, a menos que haya una tendencia preexistente a creer en misas y agua bendita, la opción que Pascal ofrece a la voluntad no es una opción viva. Ciertamente, ningún turco hizo nunca decir misas ni tomó agua bendita como una consecuencia de ese argumento; y aun para nosotros, los protestantes, estos medios de salvación parecen ser imposibilidades tan sabidas que la lógica de Pascal, invocada especialmente para promoverlos, no nos mueve para nada. De la misma manera, el Mahdi podría escribirnos, diciéndonos, "Yo soy el Esperado, a quien Dios ha creado en su resplandor. Serán infinitamente felices si me reconocen como tal; de otra manera serán despojados de la luz del sol. ¡Sopesen, entonces, sus ganancias infinitas si soy auténtico contra su sacrificio finito si no lo soy!" Su lógica sería la de Pascal; pero sería usada en vano con nosotros, pues la hipótesis que nos ofrece está muerta. No existe en nosotros ninguna tendencia en ningún grado a actuar con base en ella.

Hablar de creer a partir de nuestra volición parece, entonces, desde un punto de vista, sencillamente ridículo. Desde

*"Eso lo hará a usted creer y lo atontará." [*N. del T.*]

otro punto de vista es mucho peor que ridículo, es vil. Cuando volteamos al magnífico edificio de las ciencias físicas y vemos cómo fue construido; cuántas miles de vidas de hombres moralmente desinteresados yacen enterradas sólo en sus cimientos; cuánta paciencia y postergación, cuánta supresión de las preferencias propias, cuánta sumisión ante las gélidas leyes de los hechos externos están trabajosamente encerradas en sus piedras y morteros; cuán absolutamente impersonal se yergue en su vasta majestad; entonces, ¡cuán embrutecido y despreciable nos parece todo pequeño sentimentalista que se presenta echando aros de humo voluntariamente y pretendiendo decidir las cosas desde su propio sueño privado! ¿Podemos imaginar que quienes fueron educados en la dura y viril escuela de la ciencia debieran sentir ganas de vomitar tal subjetivismo de sus bocas? Todo el sistema de lealtades que crece en las escuelas de la ciencia prefiere morir antes que tolerarlo; por lo que resulta natural que aquellos que han pescado la fiebre científica se vayan al extremo opuesto, y escriban a veces como si el intelecto incorruptiblemente veraz debiera preferir positivamente en su copa lo amargo e inaceptable al corazón.

> Fortifica mi alma saber
>
> que, aunque yo perezca, la Verdad es ésta,

canta Clough, mientras que Huxley exclama:

> Mi única consolación radica en la reflexión de que, por mala que pueda llegar a ser nuestra posteridad, mientras sigan manteniendo la simple regla de no pretender creer lo que no tengan razón para creer, aunque sea ventajoso para ellos pretenderlo [la palabra "pretender" es aquí seguramente redundante] no habrán alcanzado el fondo de la inmoralidad.

Y Clifford, ese delicioso *enfant terrible*, escribe:

> Se la profana [a la creencia] cuando se entrega a afirmaciones nunca puestas en tela de juicio ni sometidas a prueba, para el disfrute y placer privado del que cree; [...] aquellos que protejan la pureza de su capacidad de creer con un cuidado celoso y fanático, de manera que nunca recaiga en un objeto que no la

merezca y provoque una mancha que ya nunca pueda ser eliminada, merecen los parabienes de los demás [...]; si se ha aceptado la creencia basándose en una evidencia insuficiente [incluso aunque la creencia sea verdadera, como explica Clifford en la misma página], el placer es un placer robado [...]; es un placer pecaminoso, porque se consigue burlando nuestro deber para con la humanidad. Este deber es el guardarnos de tales creencias como de la peste, que en poco tiempo puede adueñarse de nuestro propio cuerpo y después extenderse al resto de la ciudad [...]; creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo.*

III

Todo eso parece una propuesta saludable, aun cuando se expresa, como en el caso de Clifford, con un *pathos* demasiado robusto en la voz. El libre albedrío y el simple desear parecen quedar reducidos, en lo que respecta a nuestras creencias, a una quinta rueda en un carruaje. No obstante, si alguien supusiese a partir de esto que lo que queda después de que el deseo, la voluntad y la preferencia sentimental se han ido es la percepción intelectual, o que la razón pura es lo que establece nuestras opiniones, chocaría de frente contra los hechos.

Lo único que nuestra naturaleza volitiva es incapaz de traer a la vida son la hipótesis que ya están muertas. Pero lo que ha hecho que estas hipótesis estén muertas para nosotros es, casi siempre, una acción previa, de un tipo antagonista, de nuestra naturaleza volitiva. Cuando digo "naturaleza volitiva", no sólo quiero decir voliciones deliberadas que pudieron haber establecido hábitos de creencia de los que no podemos escapar ahora —quiero decir todos aquellos factores de la creencia como el miedo y la esperanza, el prejuicio y la pasión, la imitación y el partidismo, las presiones de nuestra clase o grupo—. Es un hecho que nos encontramos a nosotros mismos creyendo, y rara vez sabemos cómo o por qué. El señor Balfour da el nombre de "autoridad" a todas aquellas influencias, nacidas del clima intelectual que hacen que las hipótesis sean posibles o imposibles para nosotros, que estén vivas o muertas. Todos

*Este fragmento está tomado de Clifford, "La ética de la creencia", pp. 342-345, incluido en esta antología, pp. 337-364. [*N. del T.*]

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

creemos en las moléculas y la conservación de la energía, en la democracia y el progreso necesario, en el cristianismo protestante y el deber de pelear a favor de "la doctrina del inmortal Monroe", todo ello por ninguna razón que merezca tal nombre. Vemos estas cuestiones con no más claridad interna que cualquiera que crea lo contrario pueda tener, y probablemente con mucho menos claridad. Su falta de convencionalidad podría mostrar probablemente algunos fundamentos para sus conclusiones; pero, por lo que respecta a nosotros, no es la intuición de las opiniones, sino el *prestigio*, lo que hace que produzcan chispas e iluminen nuestros somnolientos depósitos de fe. En novecientos noventa y nueve casos de cada mil de nosotros, nuestra razón se da por satisfecha si puede encontrar unos cuantos argumentos que puedan servirle en caso de que nuestra credulidad sea criticada por alguien más. Nuestra fe es una fe en la fe de alguien más, y esto ocurre la mayoría de las veces en los asuntos más importantes. Nuestra creencia en la verdad misma, por ejemplo, en que hay una verdad y que nuestras mentes y ella están hechas las unas para la otra, ¿qué es sino una apasionada afirmación de un deseo en el que nuestro sistema social nos respalda? Queremos poseer una verdad; queremos creer que nuestros experimentos, estudios y discusiones nos dejan en una posición cada vez mejor frente a ella; y sobre esto estamos de acuerdo en empeñar nuestras vidas pensantes. Pero si un escéptico pirrónico nos preguntara *cómo sabemos* todo esto, ¿podrá nuestra lógica encontrar una respuesta? ¡No!, seguramente no podrá. Es sólo una volición contra otra —nosotros dispuestos a seguir confiando o asumiendo por el resto de nuestras vidas aquello en lo que él no quiere, por su parte, confiar ni asumir—.[1]

Como regla no creemos en ningún hecho ni teoría para los que no encontramos ninguna utilidad. A las emociones cósmicas de Clifford no le sirven los sentimientos cristianos. Huxley despide a los obispos porque el sacerdocio no sirve para nada en su esquema de vida. Newman, por el contrario, se pasa al catolicismo romano y encuentra todo tipo de buenas razones para quedarse ahí, porque un sistema sacerdotal es para él una

[1] Compárese con la admirable página 310 del ensayo de S.H. Hodgson, Hodgson 1865.

necesidad y un placer orgánicos. ¿Por qué son tan pocos los "científicos" que buscan pruebas a favor de la denominada telepatía? Porque creen, como me lo dijo una vez un importante biólogo ya fallecido, que aun si tal cosa fuera cierta, los científicos deberían unirse para mantenerla suprimida y escondida. Desharía la uniformidad de la Naturaleza y todo tipo de cosas sin las cuales los científicos no podrían continuar con sus búsquedas. Pero si a ese mismo hombre se le hubiera mostrado algo que como científico hubiera podido *hacer* con la telepatía, no sólo hubiera examinado las pruebas, sino incluso las hubiera juzgado muy buenas. La misma ley que los lógicos pretenden imponernos —si se me permite darles el nombre de lógicos a aquellos que descartarían aquí nuestra naturaleza volitiva— está basada únicamente en su propio deseo natural de excluir todos los elementos para los que no encuentran ninguna utilidad en su calidad de lógicos profesionales.

Evidentemente, entonces, nuestra naturaleza no intelectual influye nuestras convicciones. Hay tendencias pasionales y voliciones que van antes y otras que van después de la creencia, y sólo las últimas entran demasiado tarde en escena; pero no entran demasiado tarde cuando el trabajo pasional previo se ha dado en dirección de ellas. El argumento de Pascal, en lugar de ser impotente, parece entonces un argumento decisivo común, y es la última brazada que se necesita para hacer que nuestra fe en las misas y el agua bendita sea completa. El estado de cosas evidentemente está lejos de ser simple; y la intuición pura y la lógica, cualquiera que sea la cosa que puedan hacer idealmente, no son lo único que produce realmente nuestras creencias.

IV

Nuestra siguiente obligación, habiendo reconocido este estado de cosas mixto, es preguntarnos si es simplemente reprensible y patológico, o si, por el contrario, debemos tratarlo como un elemento normal cuando tomamos decisiones. La tesis que defiendo es, enunciada brevemente, la siguiente: *Nuestra naturaleza pasional no sólo puede legítimamente, sino que tiene que decidir una opción entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina que por su naturaleza no pueda ser decidida con base en*

razones intelectuales; pues decir, en tales circunstancias, "No decidas, deja la cuestión abierta", es en sí misma una decisión pasional –al igual que decidir sí o no– y va acompañada por el mismo riesgo de perder la verdad. Confío en que esta tesis, expresada abstractamente de este modo, pronto se aclare más. Pero tengo que hacer primero un poco más de trabajo preliminar.

V

Se observará que, para los propósitos de esta discusión, estamos sobre una base "dogmática" —esto es, una base que deja completamente fuera de la explicación al escepticismo filosófico sistemático—. Estamos deliberadamente resueltos a postular que hay verdad y que el destino de nuestras mentes es alcanzarla, aunque el escéptico no postule esto. Por consiguiente, nos separamos absolutamente de él en este punto. Pero la fe de que existe la verdad y de que nuestras mentes pueden encontrarla puede sostenerse de dos maneras. Podemos hablar de la manera *empirista* y de la manera *absolutista* de creer en la verdad. Los absolutistas dicen con respecto a estas cuestiones que no sólo logramos conocer la verdad, sino que podemos *saber cuándo* hemos logrado conocerla; mientras que los empiristas piensan que aunque podamos lograr conocerla, no podemos saber infaliblemente cuándo. *Saber* es una cosa, y saber con certeza *que* sabemos es otra. Uno podría sostener que lo primero es posible sin lo segundo; de ahí que, aunque ninguno de ellos sea escéptico en el sentido filosófico usual del término, los empiristas y los absolutistas muestran grados muy distintos de dogmatismo en sus vidas.

Si miramos la historia de las opiniones, vemos que la tendencia empirista ha prevalecido ampliamente en la ciencia, mientras que en filosofía la tendencia absolutista ha hecho de las suyas. En efecto, el tipo característico de felicidad que producen las filosofías ha consistido principalmente en la convicción que cada una de las sucesivas escuelas o sistemas siente con respecto a la idea de que se ha alcanzado a través de ellas el fondo mismo de la certeza. "Las otras filosofías son colecciones de opiniones mayoritariamente falsas; *mi* filosofía ofrece para siempre un fundamento estable" —¿quién no reconoce en esto el punto clave de todo sistema digno de tal nombre?—.

Para que un sistema sea un sistema en absoluto deberá presentarse como un sistema *cerrado*, reversible quizá en este o aquel detalle, ¡pero nunca en sus rasgos esenciales!

La ortodoxia escolástica, a la cual uno debe ir cada vez que se quieran encontrar afirmaciones perfectamente claras, ha elaborado bellamente esta convicción absolutista en una doctrina que ha llamado de las "evidencias objetivas". Si, por ejemplo, soy incapaz de dudar de que existo ahora frente a ti, de que dos es menor que tres, o de que si todos los hombres son mortales entonces yo también soy mortal, es porque estas cosas iluminan de manera irresistible mi intelecto. El fundamento último de esta evidencia objetiva que ciertas proposiciones poseen es el *adequatio intellectus nostri cum re.** La certeza que esto trae supone tanto una *aptitudinem ad extorquendum certum assensum*† ante la verdad que se vislumbra como una *quientem in cognitione*‡ por parte del sujeto, cuando el objeto ha sido mentalmente recibido, que no deja ninguna posibilidad de duda; y en toda la transacción solamente operan la *entitas ipsa*§ del objeto y la *entitas ipsa* de la mente. A nosotros, pensadores modernos perezosos, no nos gusta hablar en latín —de hecho, nos disgusta hablar en términos escolásticos en absoluto—; pero, en el fondo, nuestro propio estado mental se parece mucho a éste cuando nos abandonamos de manera acrítica: Tanto tú como yo creemos en la evidencia objetiva. Sentimos que estamos seguros de algunas cosas; sabemos, y sabemos que sí sabemos. Hay algo que suena dentro de nosotros, una campana marca las doce cuando las manecillas de nuestro reloj mental han barrido el círculo y se encuentran en la hora meridiana. Los empiristas más importantes entre nosotros son empiristas sólo una vez que reflexionan: cuando se abandonan a sus instintos dogmatizan como si fueran papas infalibles. Cuando los Cliffords nos hablan de lo pecaminoso que es ser cristianos con base en esas "pruebas insuficientes", la insuficiencia es en realidad la última cosa que tienen en mente. Las pruebas, para

*"La adecuación de nuestro intelecto con la realidad." James parafrasea en este pasaje la filosofía de Tomás de Aquino. [*N. del T.*]

†"Disposición de ser frozados a asentir con certeza." [*N. del T.*]

‡"Quietud en la cognición." [*N. del T.*]

§"Entidad misma" [*N. del T.*]

ellos, son absolutamente suficientes, lo único es que apuntan en dirección contraria. Creen tan absolutamente en un orden anticristiano del universo que no hay ninguna opción viva: el cristianismo es una hipótesis muerta desde el inicio.

VI

Pero ahora, dado que todos somos absolutistas por instinto, ¿qué es lo que debemos hacer sobre este asunto en nuestra calidad de estudiantes de filosofía? ¿Vamos a adoptarlo y aceptarlo? ¿O vamos a tratarlo como una debilidad de nuestra naturaleza de la que tenemos que liberarnos, en la medida de lo posible?

Sinceramente creo que esta última manera de proceder es la única que podemos seguir en tanto que hombres reflexivos. Las evidencias objetivas y la certeza son sin duda ideales muy buenos con los que podemos jugar, pero ¿dónde se encuentran en este planeta sombrío y fantasmagórico? Yo mismo soy, entonces, un completo empirista en lo que respecta a mi teoría del conocimiento humano. Vivo, indudablemente, guiado por la fe práctica de que tenemos que seguir experimentando y reflexionando sobre nuestra experiencia, dado que sólo así nuestras opiniones podrán hacerse más verdaderas; pero creo que es una actitud tremendamente equivocada sostener cualquiera de ellas —no me importa en lo absoluto cuál—, como si nunca pudiera ser corregida o reinterpretada, y pienso que la historia completa de la filosofía me da la razón. No hay sino una verdad indefectiblemente cierta, y ésa es la verdad que hasta el escepticismo pirrónico deja en pie —la verdad de que existe el fenómeno de la conciencia presente—. Ése es, sin embargo, el crudo punto de partida del conocimiento; la mera admisión de una cosa sobre la cual filosofar. Las muchas filosofías no son más que distintos intentos de expresar qué es realmente esa cosa. ¡Y si volteamos a ver nuestras bibliotecas, cuánto desacuerdo descubrimos! ¿Dónde se encuentra una respuesta que sea verdadera con certeza? Aparte de las proposiciones abstractas de comparación (tales como que dos y dos es lo mismo que cuatro), proposiciones que por sí mismas no nos dicen nada acerca de la realidad concreta, no encontramos ninguna proposición que, considerada alguna vez por alguien como evidentemente

cierta, no haya sido vista por otros como una falsedad, o no haya sido al menos cuestionada su verdad por alguien más. Dejar atrás los axiomas de la geometría, no en broma sino en serio, cosa que han hecho algunos de nuestros contemporáneos (como Zöllner y Charles H. Hinton), y rechazar toda la lógica aristotélica, como lo han hecho los hegelianos, son ejemplos notables al respecto.

Nunca se ha logrado un acuerdo sobre ningún método concreto de comprobación de lo que es realmente verdadero. Algunos consideran que el criterio es externo al momento de la percepción, y lo colocan ya sea en la revelación, el *consensus gentium*, los instintos del corazón o la experiencia sistemática de la raza. Otros hacen del momento perceptivo su propia comprobación —Descartes, por ejemplo, con sus ideas claras y distintas que están garantizadas por la veracidad de Dios; Reid con su "sentido común"; y Kant con sus formas del juicio sintético *a priori*—. La incapacidad de concebir lo contrario; la capacidad de ser verificado por los sentidos; la posesión de una unidad orgánica completa o de autorrelación que se realiza cuando una cosa es su propio otro: son estándares que también han sido usados. La tan alabada evidencia objetiva nunca está triunfalmente ahí; es una mera aspiración o *Grenzbegriff* que conforma el infinitamente remoto ideal de nuestra vida pensante. Pretender que ciertas verdades ahora la poseen es simplemente decir que cuando tú las crees verdaderas y *son* verdaderas, entonces su evidencia es objetiva, de lo contrario no lo es. Pero, en la práctica, la convicción propia de que la evidencia que uno acepta es del tipo real objetivo es sólo una opinión subjetiva más que se añade al montón. ¡Pues para qué montón de opiniones contradictorias se ha reclamado la evidencia objetiva y la certeza absoluta! El mundo es racional en todos sus aspectos/su existencia es un hecho bruto último; hay un Dios personal/un Dios personal es inconcebible; hay un mundo físico extramental que se conoce inmediatamente/la mente sólo puede conocer sus propias ideas; existe un imperativo moral/la obligación es simplemente el resultado de los deseos; hay un principio espiritual en cada uno de nosotros/hay sólo estados cambiantes de la mente; hay una cadena infinita de causas/hay una causa primera absoluta; una necesidad eterna/una liber-

tad; un propósito/ningún propósito; un Uno primordial/una Pluralidad primordial; una continuidad universal/una discontinuidad esencial en las cosas; un infinito/ningún infinito. Existe esto/existe lo otro. Ciertamente cualquier cosa que alguien haya pensado que es absolutamente verdadera ha sido considerada absolutamente falsa por su vecino; y ningún absolutista entre ellos parece haber considerado alguna vez que el problema puede ser siempre esencial, y que el intelecto, aun cuando capte directamente la verdad, puede no tener ninguna señal infalible para saber si es o no la verdad. Ciertamente, cuando uno recuerda que los trabajos concienzudos del Santo Oficio de la Inquisición han sido la más notable aplicación práctica a la vida de la doctrina de la certeza objetiva, uno se siente menos tentado que nunca a prestarle a esta doctrina un oído respetuoso.

Pero ahora obsérvese por favor que cuando dejamos de lado, como empiristas, la doctrina de la certidumbre objetiva, no por ello dejamos de lado nuestra búsqueda o esperanza de la verdad misma. Seguimos anclando nuestra fe en su existencia, y seguimos creyendo que cada vez nos acercamos más hacia ella al continuar acumulando sistemáticamente nuestras experiencias y reflexionando. Nuestra gran diferencia con la escolástica radica en hacia dónde miramos. La fuerza de su sistema radica en los principios, el origen, el *terminus a quo* de su pensamiento; para nosotros, la fuerza está en el resultado, el dato obtenido, el *terminus ad quem*. Lo que decide las cosas no es de dónde vienen, sino hacia qué conducen. A un empirista no le importa de dónde le puede haber llegado una hipótesis: puede haberla adquirido por medios válidos o por un error; se la pudo haber susurrado la pasión o sugerido el accidente; pero si el raudal total del pensamiento continúa confirmándola, esto es lo que el empirista quiere decir cuando dice que es verdadera.

VII

Una puntualización más, pequeña pero importante, y terminaremos con nuestras consideraciones preliminares. Hay dos maneras de ver nuestro deber en cuestiones concernientes a la opinión —maneras enteramente distintas, y no obstante con respecto a cuya diferencia la teoría del conocimiento parece

haber mostrado hasta ahora muy poco interés—. *Debemos conocer la verdad*; y *debemos evitar el error* —éstos son nuestros primeros y más importantes mandamientos en tanto que potenciales conocedores—; pero no son dos maneras distintas de establecer un mismo mandamiento, son dos leyes separables. Aunque pueda ciertamente suceder que cuando creemos en la verdad *A*, evitamos creer como consecuencia incidental la falsedad *B*, casi nunca sucede que con sólo no creer *B* creamos necesariamente *A*. Al evitar creer *B* podemos caer en la creencia de otras falsedades, *C* o *D*, que son tan malas como *B*; o podemos evitar *B* al no creer nada en absoluto, ni siquiera *A*.

¡Cree la verdad! ¡Evita el error! Éstas, como vimos, son dos leyes materialmente diferentes; y al elegir una de ellas podemos acabar por colorear de forma diferente toda nuestra vida intelectual. Podemos considerar primordial la persecución de la verdad, y secundario evitar el error; o podemos, por otro lado, tratar como más imperativo evitar el error, y dejar la verdad a su suerte. Clifford, en el pasaje instructivo que he citado, nos exhorta a seguir este último rumbo. No creas nada, nos dice, mantén tu mente en suspenso para siempre, en vez de incurrir en el terrible riesgo de creer mentiras al adoptar una creencia sobre pruebas insuficientes. Por el otro lado, puedes pensar que el riesgo de caer en el error es una cuestión de poca importancia cuando la comparamos con las bendiciones del conocimiento real, y puedes estar dispuesto a ser engañado muchas veces en tu investigación en vez de posponer indefinidamente la oportunidad de vislumbrar la verdad. A mí personalmente me resulta imposible seguir a Clifford. Debemos recordar que estos sentimientos de deber con respecto a la verdad o el error son, en todo caso, sólo expresiones de nuestra vida pasional. Consideradas biológicamente, nuestras mentes están tan preparadas para procesar falsedades como verdades, y aquel que dice: "¡Más vale vivir por siempre sin creer que creer una mentira!", sencillamente muestra su propio y preponderante horror personal a ser engañado. Podrá ser crítico respecto de muchos de sus deseos y temores, pero obedece a ese miedo como un esclavo. No podrá imaginar a alguien que cuestione su fuerza coercitiva. Por mi parte, yo también tengo miedo de ser engañado; pero creo que hay cosas peores que

la de ser engañado que le puedan suceder a un hombre en este mundo: por lo que la exhortación de Clifford me suena perfectamente fantástica. Es como si un general informara a sus soldados que es mejor no intervenir nunca en una batalla que arriesgarse a una sola herida. Así no se consiguen las victorias sobre los enemigos ni sobre la naturaleza. Nuestros errores seguramente no son cosas tan tremendamente solemnes. En un mundo en el que estamos tan ciertos de incurrir en ellos a pesar de toda nuestra cautela, parece más saludable cierta ligereza de corazón que ese nerviosismo excesivo de no cometer errores. En todo caso, parece lo más adecuado para el filósofo empirista.

VIII

Y ahora, después de toda esta introducción, vayamos directamente a nuestra cuestión. He dicho, y ahora lo repito, que no sólo como una cuestión de hecho encontramos que nuestra naturaleza pasional influye en nuestras opiniones, sino que hay algunas opciones entre opiniones en que esta influencia tiene que verse como algo inevitable y como un determinante legítimo de nuestra elección.

Temo aquí que algunos de ustedes comenzarán a olfatear peligro y se negarán a continuar leyendo. Ciertamente, han tenido que admitir como necesarios dos primeros pasos de la pasión: tenemos que pensar de tal manera que evitemos el engaño, y tenemos que pensar de tal manera que obtengamos la verdad. Sin embargo, probablemente consideren que el camino más seguro para esos fines ideales es no dar, de ahora en adelante, ningún paso pasional ulterior.

Pues bien, por supuesto que estoy de acuerdo hasta donde los hechos lo permiten. Donde sea que la opción entre perder la verdad y ganarla no sea de trascendencia, podemos echar por la borda la oportunidad de *ganar la verdad* y ponernos a salvo en cualquier caso de cualquier posibilidad de *creer una falsedad*, al no decidirnos para nada hasta que la evidencia objetiva haya llegado. Esto es casi siempre así cuando se trata de cuestiones científicas; y aun en el caso de cuestiones humanas en general, la necesidad de actuar rara vez es tan urgente que sea mejor actuar con base en una creencia falsa que no creer en

absoluto. Los tribunales, desde luego, tienen que decidir con base en las mejores pruebas asequibles hasta el momento, porque el deber del juez es tanto el hacer la ley como el afirmarla, y (como un juez experimentado me dijo una vez) son pocos los casos sobre los cuales vale la pena gastar mucho tiempo: lo óptimo es decidirlos con base en *algún* principio aceptable y dejarlos atrás. Pero en el caso de nuestro trato con la naturaleza objetiva obviamente registramos la verdad, no la hacemos; y la toma de decisiones por mor de decidir rápidamente y pasar al siguiente asunto estaría completamente fuera de lugar. A lo largo y a lo ancho de la naturaleza física los hechos son lo que son con total independencia de nosotros, y rara vez hay una prisa tal sobre ellos que los riesgos de ser engañados al creer en una teoría prematura tengan que enfrentarse. Las cuestiones aquí son siempre opciones triviales, las hipótesis difícilmente están vivas (en cualquier caso, no están vivas para nosotros los espectadores), y la opción entre creer la verdad o la falsedad rara vez es forzosa. La actitud del equilibrio escéptico es por consecuencia una actitud absolutamente sabia si hemos de escapar de los errores. ¿Qué importancia tiene para la mayoría de nosotros que tengamos o no una teoría de los rayos Röntgen, que creamos o no en la sustancia mental, o que tengamos alguna convicción acerca de la causalidad de los estados conscientes? No tiene ninguna importancia. Tales opciones no son forzosas para nosotros. Desde cualquier punto de vista es mejor abstenerse, pero aun así seguir sopesando las razones *pro et contra* con una mano indiferente.

Hablo aquí, por supuesto, de una mente puramente juzgadora. Para los propósitos del descubrimiento, esa indiferencia es menos recomendable; la ciencia estaría mucho menos avanzada de lo que está si los deseos pasionales de los individuos por lograr que se confirme aquello en lo que creen se hubiese mantenido al margen del juego. Véase, por ejemplo, la sagacidad de la que dan muestra ahora Spencer y Waismann. Por otro lado, si quieres un absoluto inútil en la investigación, tienes, después de todo, que contratar al hombre que no tiene ningún interés en los resultados: es el incapaz asegurado, el idiota seguro. El investigador más útil, por ser el más sensible observador, es siempre aquél cuyo vehemente interés en una respuesta

a la pregunta está equilibrado por un nerviosismo igualmente vehemente de no ser engañado.[2] La ciencia ha organizado ese nerviosismo dentro de una *técnica* regular, su llamado método de verificación; y se ha enamorado tanto del método que hasta se podría decir que le ha dejado de importar en lo absoluto la verdad por sí misma. Sólo le interesa la verdad que esté técnicamente verificada. La más grande de las verdades podría llegar sencillamente en forma de una afirmación, y la ciencia se negaría a admitirla. Una verdad como ésa, la ciencia podría repetir junto con Clifford, sería robada, al desobedecer su deber para con la humanidad. Las pasiones humanas son, no obstante, más fuertes que las reglas técnicas. "*Le coeur a ses raisons*", como dice Pascal, "*que la raison ne connaît pas*";* por más indiferente que sea el árbitro —el intelecto abstracto— a todo, excepto a las meras reglas del juego, los jugadores concretos que le proporcionan los materiales para juzgar por lo común están, cada uno de ellos, enamorados de alguna "hipótesis viva" que consideran su consentida. Convengamos, sin embargo, en que siempre que no haya una opción forzosa, el intelecto desapasionadamente juzgador, sin hipótesis consentidas, que tal como lo hace nos salva del engaño a cualquier precio, deberá ser nuestro ideal.

Surge la siguiente pregunta: ¿acaso no hay en algún lugar opciones forzosas en nuestras cuestiones especulativas, y podemos (como hombres que pueden estar muy interesados tanto en obtener positivamente la verdad como en escapar del engaño) siempre esperar con impunidad hasta que las pruebas coercitivas hayan llegado? Parece *a priori* improbable que la verdad haya de estar tan bien ajustada a nuestras necesidades y poderes como se presupone. En el gran hábitat que es la naturaleza, las cosas buenas rara vez están repartidas de manera tan pareja y uniforme. Ciertamente, deberíamos verlas con suspicacia científica si así lo estuvieran.

[2] Compárese con el ensayo de Wilfrid Ward, Ward 1893.

*"El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce". [*N. del T.*]

IX

Las cuestiones morales se presentan inmediatamente a sí mismas como cuestiones cuya solución no puede esperar a que haya pruebas sensibles. Una cuestión moral no es una cuestión acerca de lo que existe sensiblemente, sino acerca de lo que es bueno, o sería bueno si existiera. La ciencia puede decirnos qué existe; pero para comparar el *valor*, tanto de lo que existe como de lo que no existe no debemos consultar a la ciencia, sino a lo que Pascal llama nuestro corazón. La ciencia misma consulta su corazón cuando afirma que corroborar infinitamente los hechos y corregir las creencias falsas son los bienes supremos del hombre. Cuestiona este enunciado, y la ciencia sólo podrá repetirlo a la manera de un oráculo, o pruébalo mostrando que tal corroboración y corrección le traen al hombre toda clase de otros bienes que el corazón del hombre a su vez abraza. La cuestión misma de si debemos tener creencias morales o no es decidida por nuestra voluntad. ¿Son nuestras preferencias morales verdaderas o falsas, o son sólo fenómenos biológicos extraños, que hacen que las cosas sean buenas o malas *para nosotros*, pero indiferentes en sí mismas? ¿Cómo puede tu solo intelecto decidir? Si tu corazón no *quiere* un mundo de realidad moral, seguramente tu cabeza nunca podrá hacerte creer en él. El escepticismo mefistofélico satisfará ciertamente los instintos de juego de la cabeza mucho mejor de lo que podrá hacerlo cualquier idealismo riguroso. Algunos hombres (aun en la juventud) son tan naturalmente fríos que las hipótesis moralistas nunca tienen para ellos una vida excitante, y ante su apabullante presencia el apasionado joven moralista siempre se siente extrañamente incómodo. La apariencia de sabiduría está del lado de aquellos, la de *naïveté* y credulidad del lado de éste. Aun así, en su inarticulado corazón insiste en creer que no es un inocentón, y que en verdad hay un reino en el que (como Emerson dijo) todo el ingenio y superioridad intelectual de aquellos no es mejor que la astucia de un zorro. El escepticismo moral no puede ser mejor probado o refutado por la lógica que lo que puede serlo el escepticismo intelectual. Cuando insistimos en que *hay* verdad (sea de la clase que sea), lo hacemos con toda nuestra naturaleza, y nos atenemos a los

resultados. El escéptico adopta con toda su naturaleza la actitud dubitativa; pero, ¿cuál de los dos es el más sabio? Sólo el Ser Omnisciente lo sabe.

Pasemos ahora de estas amplias cuestiones sobre lo bueno a cierta clase de cuestiones de hecho, cuestiones concernientes a relaciones personales, a estados de la mente entre un hombre y otro. *¿Te soy simpático o no*? —por ejemplo—. El que yo te sea simpático o no depende, en un sinnúmero de casos, también de si yo me esfuerzo por serte simpático, de si estoy dispuesto a asumir que te tengo que agradar, y te muestro confianza y expectación. Mi previa fe en que existen en ti simpatías es en tales casos lo que hace que tu simpatía surja. Pero si permanezco distante y me rehúso a moverme un centímetro hasta que tenga evidencia objetiva, hasta que tú hayas hecho algo apto, como dicen los absolutistas, *ad extorquendum assensum meum*,* te apuesto diez a uno que tus simpatías nunca surgirán. ¡Cuántos corazones de mujeres no son vencidos por la mera insistencia optimista de algún hombre de que *tienen* que amarlo! Él no aceptará la hipótesis de que pueden no hacerlo. El deseo de cierto tipo de verdad hace que esa verdad especial exista; y así es en otros innumerables casos parecidos. ¿Quién gana promociones, favores, nombramientos, sino el hombre en cuya vida se ve que desempeñan el papel de hipótesis vivas, quien las da por supuesto, sacrifica otras cosas por mor de ellas antes de que lleguen y toma riesgos a favor de ellas por adelantado? Su fe actúa sobre los poderes que están arriba de él como un reclamo, y crea con ello su verificación misma.

Un organismo social de la clase que sea, grande o pequeño, es lo que es debido a que cada uno de sus miembros procede a cumplir su propio deber confiando en que los otros miembros cumplirán simultáneamente el suyo. Donde sea que se logra un resultado deseado a partir de la cooperación de muchas personas independientes, ese resultado es de hecho consecuencia pura de una fe precursora mutua de aquellos directamente involucrados. Un gobierno, un ejército, un sistema comercial, un barco, una universidad, un equipo deportivo, todos éstos existen bajo esta condición, sin la cual no sólo nada se logra, sino

* "Que fuerce mi asentimiento". [*N. del T.*]

que ni siquiera se intenta. Todo un tren de pasajeros (que en lo individual son lo suficientemente valientes) podrá ser saqueado por unos cuantos salteadores de caminos, simplemente porque estos últimos pueden contar unos con otros, mientras que cada pasajero teme que si se resiste, será baleado antes de que alguien más lo defienda. Si creyéramos que todos los ocupantes del tren habrían de levantarse inmediatamente con nosotros, cada uno de nosotros nos habríamos levantado muchas veces ya, y el asalto de trenes no sería nunca siquiera intentado. Hay, entonces, casos en los que un hecho no puede darse en lo absoluto a menos que exista una fe preliminar en su advenimiento. *Y si la fe en un hecho puede ayudar a crear el hecho,* sería una lógica demente la que dijera que la fe que corre antes de las pruebas científicas es "la clase más baja de inmoralidad" en la que un ser pensante puede caer. Aun así, ¡ésa es la lógica con la que los científicos absolutistas pretenden regular nuestras vidas!

X

En el caso de las verdades que dependen de nuestra acción personal, la fe basada en el deseo es ciertamente una cosa legítima y posiblemente indispensable.

Pero ahora, se dirá, todos éstos son casos humanos pueriles, y no tienen nada que ver con las grandes cuestiones cósmicas, como la cuestión de la fe religiosa. Pasemos a eso. Las religiones difieren tanto en sus accidentes que al discutir la cuestión religiosa tenemos que hacerla muy amplia y genérica. ¿Qué es entonces lo que entendemos por una hipótesis religiosa? La ciencia dice que las cosas son; la moralidad dice que algunas cosas son mejores que otras; y la religión dice dos cosas esencialmente.

En primer lugar, la religión dice que las mejores cosas son las más eternas, las que se superponen, las cosas del universo que arrojan la última piedra y tienen, por así decirlo, la última palabra. "La perfección es eterna" —esta frase de Charles Secrétan parece una buena manera de poner esta primera afirmación de la religión, una afirmación que obviamente no puede ser aún verificada científicamente en lo absoluto—.

La segunda afirmación de la religión es que nos va mejor, aun ahora, si creemos que su primera afirmación es verdadera.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Ahora bien, consideremos cuáles son los elementos lógicos de esta situación *en el caso en que la hipótesis religiosa fuera realmente verdadera en sus dos vertientes*. (Por supuesto, debemos admitir esa posibilidad desde el comienzo. Si vamos a discutir la cuestión, tiene que contener una opción viva. Si para ninguno de ustedes la religión es una hipótesis que pueda, por alguna posibilidad real, ser verdadera, entonces no necesitan ir más allá. Le hablo sólo a "los remanentes salvables".) Procediendo de esta manera vemos, primero, que la religión se ofrece a sí misma como una opción *trascendente* [*momentous*]. Se supone que, aun ahora, ganamos con nuestra creencia un determinado bien vital, y que lo perdemos por no creer. En segundo lugar, la religión es una opción *forzada*, por lo que respecta a dicho bien. No podemos escapar de la cuestión permaneciendo escépticos en espera de una mayor claridad, porque, aunque evitemos el error de esa manera *si la religión no es verdadera*, perdemos el bien *si la religión es verdadera*, de la misma manera que si elegimos positivamente no creer. Es como si un hombre titubeara indefinidamente para pedirle a una mujer que se case con él, debido a que no está perfectamente seguro de si ella resultará ser un ángel después de que la haya traído a casa. ¿Acaso no se privaría él de esa posibilidad particular de un ángel tan decisivamente como si se casara con alguien más? El escepticismo no consiste, entonces, en evitar la opción; es una opción de una clase particular de riesgo. *Mejor arriesgarse a la pérdida de la verdad que a la posibilidad del error*: ésa es exactamente la posición de quien veta nuestra fe. Él está haciendo apuestas en el juego tanto como el creyente; está apostando cara en contra de la hipótesis religiosa, de la misma manera que el creyente está apostando a la hipótesis religiosa en contra de la cara. Predicarnos el escepticismo como una forma de deber hasta que se encuentre la "evidencia suficiente" a favor de la religión equivale, por lo tanto, a decirnos que, en presencia de la hipótesis religiosa, es más sabio y mejor ceder a nuestros temores de que sea errónea, que ceder a nuestra esperanza de que sea verdadera. No es, entonces, el intelecto en contra de todas las pasiones lo que establece la ley; sino sólo el intelecto junto con una pasión. Y, por cierto, ¿en virtud de qué está garantizada la suprema sabiduría de esta pasión? Engaño por engaño, ¿qué demostración

hay de que el engaño que proviene de la esperanza sea mucho peor que el engaño que proviene del miedo? Yo, por mi parte, no puedo ver ninguna prueba, y simplemente me niego a obedecer la orden del científico de imitar su tipo de opción en el caso donde mi propia apuesta es lo suficientemente importante para arrogarme el derecho a elegir mi propia forma de riesgo. Si la religión fuese verdadera y, sin embargo, las pruebas en favor de ella fueran insuficientes, no quisiera perder por poner tu extinguidor sobre mi naturaleza (la cual me parece que después de todo tendría algo que decir sobre este asunto), mi única oportunidad en la vida de estar del lado de los ganadores —oportunidad que depende, por supuesto, de mi disposición a correr el riesgo de actuar como si mi necesidad pasional de aceptar el mundo religiosamente fuera profética y correcta—.

Todo esto es suponiendo que realmente sea profética y correcta y que, incluso para nosotros que estamos examinando el asunto, la religión sea una hipótesis viva que pueda ser verdadera. Ahora bien, a la mayoría de nosotros se nos presenta la religión de otra manera que convierte el veto a nuestra fe activa en algo aún más ilógico. El aspecto más perfecto y eterno del universo se representa en nuestras religiones como si tuviera forma personal. Si somos religiosos, el universo ya no es para nosotros un mero *Eso*, sino un *Él*; y cualquier posible relación interpersonal puede ser aquí también posible. Por ejemplo, aunque en algún sentido somos porciones pasivas del universo, en otro mostramos una curiosa autonomía, como si fuéramos pequeños centros activos bajo nuestro propio control. Sentimos, además, como si el llamado que nos hace la religión fuera hecho a nuestra propia buena voluntad activa, como si las pruebas no estuvieran a nuestro alcance a menos que hubiésemos ya comenzado a aceptarlas. Para tomar una ilustración trivial: así como un hombre que, entre caballeros, no quisiera arriesgarse a dar paso en falso, pidiera una garantía por cualquier concesión y no creyera la palabra de nadie sin que ésta se probase, se privaría, por su rusticidad, de toda recompensa social que un espíritu más confiado ganaría; así aquí alguien que se encerrase en sí mismo, enredándose en consideraciones lógicas, y tratase que los dioses por la fuerza lo obligaran a reconocerlos, de buen o mal grado, o no lo forzaran en

absoluto, podría privarse para siempre de su única oportunidad de entrar en contacto con los dioses. Este sentimiento que se nos impone, y cuya procedencia desconocemos, de que al creer obstinadamente que hay dioses (aunque no hacerlo sería tan fácil tanto para nuestra lógica como para nuestra vida) le hacemos al universo el favor más grande que podemos hacerle, parece ser parte de la esencia viva de la hipótesis religiosa. Si la hipótesis *fuera* verdadera en todas sus partes, incluyendo ésta, entonces, el intelectualismo puro que veta los pasos que damos voluntariamente sería un absurdo; y se requeriría lógicamente alguna participación de nuestra actitud de simpatía. Por lo tanto, por mi parte, no veo la manera de aceptar las reglas agnósticas para la búsqueda de la verdad, ni de estar de acuerdo con sacar voluntariamente del juego mi naturaleza volitiva. No puedo hacerlo por esta simple razón: *una regla del pensamiento que me impidiera completamente reconocer cierta clase de verdades si esa clase de verdades estuviera realmente ahí, sería una regla irracional.* Esto para mí es todo lo que hay en relación con la lógica formal de la situación, independientemente de qué clases de verdad pudiera haber materialmente.

Confieso que no veo cómo se puede escapar a esta lógica. Pero la triste experiencia me ha hecho temer que alguno de ustedes pueda aún rehusarse a querer decir radicalmente conmigo, *en abstracto*, que tenemos el derecho de creer bajo nuestro propio riesgo cualquier hipótesis que esté lo suficientemente viva para tentar nuestra voluntad. Sospecho, no obstante, que si esto es así se debe a que se han alejado totalmente del punto de vista abstracto de la lógica, y están pensando (tal vez sin percatarse de ello) en alguna hipótesis religiosa en particular que está muerta para ustedes. La libertad de "creer lo que queramos" la aplican al caso de alguna superstición patente; y la fe en la que piensan es la fe que ha definido el escolar diciendo: "la fe es cuando crees algo que sabes que no es verdadero". Yo sólo puedo repetir que esto es una mala comprensión. *En concreto*, la libertad para creer cubre sólo opciones vivas que el intelecto del individuo no puede resolver por sí sólo; y las opciones vivas nunca le parecen absurdas a aquel que las considera. Cuando veo cómo la cuestión religiosa realmente se le

presenta a los hombres concretos, y cuando pienso en todas las posibilidades que tanto práctica como teóricamente supone, entonces este mandamiento de que debemos poner un alto a nuestro corazón, nuestros instintos y nuestra valentía, y *esperar* —desde luego que actuando mientras tanto más o menos como si la religión *no* fuera verdadera—[3] hasta el día del juicio final, o hasta el momento en que nuestro intelecto y sentidos hayan examinado conjuntamente las pruebas de manera suficiente, este mandamiento, digo, me parece el ídolo más raro que se haya manufacturado en la caverna filosófica. Si fuéramos escolásticos absolutistas, tendríamos alguna excusa. Si tuviéramos un intelecto infalible con certezas objetivas, podríamos sentir que somos desleales a tal órgano perfecto de conocimiento al no confiarnos a él exclusivamente, al no esperar su palabra liberadora. Pero si somos empiristas, si creemos que no hay ninguna campana dentro de nosotros que suene para hacernos saber con certeza cuando hemos captado la verdad, entonces parece una fantasía ociosa predicar tan solemnemente nuestro deber de esperar que suene la campana. Ciertamente *podemos* esperar si así lo deseamos —espero que no piensen que niego esto—; pero si lo hacemos, lo hacemos bajo nuestro propio riesgo tanto como si creyésemos. En cualquiera de los dos casos *actuamos* tomando nuestra vida en nuestras manos. Ninguno de nosotros debiera oponer vetos a los demás, ni debiéramos lanzar palabras ofensivas. Debemos, por el contrario, respetar delicada y profundamente la libertad mental de cada uno de nosotros: sólo entonces realizaremos la república intelectual; sólo entonces tendremos ese espíritu de tolerancia interna, sin

[3] Puesto que la creencia se mide por la acción, aquel que nos prohíbe creer que la religión es verdadera nos prohíbe también, necesariamente, que actuemos como deberíamos si creyéramos que es verdadera. Toda la defensa de la fe religiosa depende de la acción. Si la acción que la hipótesis religiosa requiere o inspira no es de ninguna manera diferente de la dictada por la hipótesis naturalista, entonces la fe religiosa es pura superficialidad de la cual sería mejor deshacerse y la controversia sobre su legitimidad no sería más que una trivialidad ociosa, no digna de que las mentes serias le presten atención alguna. Desde luego, lo que yo creo es que la hipótesis religiosa ofrece al mundo una forma de expresión que determina de un modo específico nuestras reacciones y hace que sean, en muy buena parte, diferentes de lo que podrían ser si se ajustaran a un esquema de creencia puramente naturalista.

el cual toda nuestra tolerancia externa carece de alma, y el cual es la gloria del empirismo; sólo entonces viviremos y dejaremos vivir, tanto con respecto a cosas especulativas como prácticas.

Comencé con una referencia a Fitz-James Stephen; terminaré con una cita de él:

> ¿Qué piensas tú de tí mismo? ¿Qué piensas del mundo? [...] Ésas son preguntas con las que todos debemos lidiar como mejor nos parezca. Son los enigmas de la Esfinge, y de una forma u otra debemos lidiar con ellos [...]. En todas las transacciones de la vida tenemos que dar un salto en la oscuridad [...]. Si decidimos dejar los enigmas sin contestar, ésa es una elección; si titubeamos con nuestra respuesta, ésa también es una elección; pero cualquiera que sea la elección que hagamos, la hacemos bajo nuestro propio riesgo. Si un hombre elige darle la espalda a Dios y el futuro, nadie podrá impedírselo; nadie podrá demostrar más allá de toda duda razonable que está equivocado. Si un hombre piensa de otra manera y actúa de acuerdo con lo que piensa, no veo cómo alguien podrá probar que *él* se equivoca. Cada quien tiene que actuar de acuerdo con lo que piensa que es lo mejor; y si está equivocado, peor para él. Nos encontramos en el desfiladero de una montaña, entre nieve que se arremolina y una niebla cegadora, a través de la cual obtenemos atisbos de vez en cuando de veredas que pueden ser engañosas. Si nos mantenemos quietos, nos congelaremos hasta morir. Si tomamos el camino equivocado nos caeremos hechos pedazos. No sabemos con certeza si hay algún camino correcto. ¿Qué debemos hacer? "Sé fuerte y valiente". Actúa lo mejor que puedas, espera lo mejor, y acepta lo que venga [...]. Si la muerte termina con todo, no podremos encontrarnos con ella de una mejor manera.[4]

[*Traducción: Diego Acosta Bourne; revisión: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

[4] Stephen 1874, p. 353.

UNA EXPLICACIÓN PRAGMÁTICA DE LA EVALUACIÓN COGNITIVA*

STEPHEN STICH

[...]

6.1. Hacia el pragmatismo

Comenzaré con un breve recuento de por qué fracasaron las explicaciones analíticas de la evaluación cognitiva al igual que las explicaciones fiabilistas. Creo que en cada caso hay una lección que aprender sobre cómo desarrollar una explicación más satisfactoria. En el capítulo 4 [de mi libro *The Fragmentation of Reason*] rechazamos el programa de investigación que propone elegir entre explicaciones rivales de la evaluación cognitiva determinando para ello cuál de ellas concuerda mejor con los conceptos o con las prácticas de evaluación cognitiva propias del sentido común —los conceptos y las prácticas "incrustadas en el pensamiento y el lenguaje cotidianos"—. Básicamente, el argumento en contra de este programa analítico era que, si reflexionamos, el que algo esté avalado por esos conceptos o prácticas no tiene mucho valor para la mayoría de la gente. Aunque al final resulte que nuestras nociones evaluativas, sean razonablemente coherentes, sistemáticas y estables, ocupan sólo un lugar en el rico y variado espacio de las alternativas posibles (y probablemente reales). Si la principal razón por la cual nuestros conceptos epistémicos evaluativos —conceptos como racionalidad y justificación— sobresalen entre la multitud, es porque son nociones evaluativas transmitidas por nuestro lenguaje y cultura; es difícil entender por qué

*Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, pp. 131-145, fragmentos del capítulo 6, secciones 6.1, 6.2, 6.2.1, 6.2.2, 6.2.2.1 y 6.2.2.2. © 1990 Massachusetts Institute of Technology. Traducido con la autorización de The MIT Press.

alguien, excepto un chauvinista epistémico, habría de preocuparse demasiado de si esas nociones aprueban sus procesos cognitivos. Pero si la atracción que ejercen los conceptos locales heredados culturalmente no lleva a nadie de mente clara que no sea un chauvinista a preferir un sistema de procesos cognitivos por sobre otro, ¿qué lo llevará?

Una sugerencia natural es que en lugar de ver qué tan alta calificación obtienen los sistemas alternativos de procesos cognitivos según un estándar de evaluación que esté incorporado en nuestro lenguaje, prestemos atención a las *consecuencias* de emplear una u otra alternativa —de manera más precisa, a la probabilidad de que el uso de un sistema o de otro nos lleve a algo que valoramos—. Así como no me importa mucho si el sistema cognitivo que uso funciona mejor que alguno alternativo que se proponga según un estándar derivado de algún texto venerable, tampoco me importa demasiado si funciona mejor según un estándar heredado de mi cultura. Pero sí me importa si mi sistema cognitivo funciona mejor en lo que se refiere a producir consecuencias valiosas que alguna otra alternativa que se proponga. Y no creo que al decir esto esté dando voz a una idea inusual o extraña. Para la mayoría de la gente que ve el asunto con claridad, lo que será realmente importante al elegir entre sistemas cognitivos será las consecuencias a las que conduzcan. Así que la moraleja que yo sacaría del fracaso de la estrategia analítica es que nuestra explicación de la virtud cognitiva tiene que ser una explicación *consecuencialista.*

Pero, ¿cuáles consecuencias serán relevantes para la evaluación de estrategias cognitivas? La respuesta obvia es: la verdad o, mejor dicho, las creencias verdaderas, ya que se acepta generalmente que la verdad es la meta propia de la cognición. Sin embargo, la moraleja que extraería de los argumentos del capítulo 5 [de mi libro *The Fragmentation of Reason*] es que, a pesar de ser venerable e intuitivamente verosímil, para la mayoría de nosotros ésta es justamente la respuesta equivocada. Es la respuesta equivocada porque para poder evitar la lamentación "¿y a quién le importa?" que hunde al programa analítico, una explicación consecuencialista tiene que tomar como consecuencias relevantes algo que la gente de hecho valore. Y el núcleo del argumento del capítulo 5 es que para la mayoría de

nosotros la creencia verdadera simplemente no es suficiente, una vez que vemos lo limitada e idiosincrásica que es la noción de creencia verdadera. Si no contamos con una razón para pensar que las creencias verdaderas nos funcionan mejor que las VERDADERAS*, las VERDADERAS** y todas las demás, es difícil ver por qué a alguien le podría preocupar que sus creencias fueran verdaderas en lugar de que fueran, por ejemplo, VERDADERAS****. Es más, si a usted no le importa si sus creencias son verdaderas en lugar de VERDADERAS****, si no le da mayor valor a tener creencias verdaderas que a tener creencias VERDADERAS****, no es probable que a usted le vaya a importar si sus procesos cognitivos conducen a creencias verdaderas en lugar de a creencias VERDADERAS****.

En este punto uno podría empezar a preocuparse de que nos encontremos en un callejón sin salida. Si nuestra explicación de la evaluación cognitiva va a ser una explicación consecuencialista, y si la consecuencia relevante no es la verdad, entonces ¿qué es? ¿Qué otra cosa puede ser considerada como un valor relevante para la evaluación de la cognición?

Sugiero que el primer paso hacia la respuesta es adoptar una perspectiva sobre la cognición que deriva de la tradición pragmatista. Los pragmatistas insisten en que los procesos cognitivos no deben ser concebidos principalmente como dispositivos para generar verdades. Por el contrario, deben pensarse como algo parecido a herramientas o tecnologías o prácticas que se pueden usar de manera más o menos exitosa para conseguir varios tipos de fines. Ver los procesos cognitivos como si fueran similares a tecnologías sugiere una respuesta obvia a la pregunta de a qué fines o valores podemos apelar para evaluarlos. Las consecuencias que se pueden tomar en consideración cuando se decide si se adopta o no determinada innovación tecnológica son tan ricas y variadas como las cosas que la gente considera intrínsecamente valiosas. Probablemente, estamos biológicamente predispuestos a valorar algunas de estas cosas, como la salud, la felicidad y el bienestar de nuestros hijos y, por ende, es probable que éstas sean consideradas valiosas por un gran número de personas. Otras cosas pueden considerarse valiosas sólo en un ambiente cultural más limitado; y otras pueden ser valoradas sólo por algunos individuos idiosincrá-

sicos. Si, como propongo, vemos los sistemas de procesos cognitivos como si fueran análogos a herramientas o tecnologías, entonces éstos también tienen que evaluarse apelando a la rica y variada clase de cosas que la gente considera intrínsecamente valiosas.

Aquí, entonces, tenemos un primer intento de una explicación pragmática de la evaluación cognitiva. Al evaluar sistemas de procesos cognitivos, el sistema que se ha de preferir es aquel que es más probable que consiga esas cosas que son consideradas intrínsecamente valiosas por la persona cuyos intereses son relevantes para los propósitos de la evaluación. En la mayoría de los casos, la persona relevante será la que está usando o podría estar usando el sistema. Así, por ejemplo, si la cuestión que nos ocupa es la evaluación del sistema de procesos cognitivos de Pérez, comparado con alguna alternativa real o hipotética, el sistema que obtiene la mejor calificación según la explicación pragmatista de la evaluación cognitiva es aquel que es más probable que conduzca a las cosas que Pérez considera intrínsecamente valiosas. En contraste con las explicaciones analíticas y las enfocadas en la generación de verdad, no hay ningún misterio sobre por qué Pérez tendría que preocuparse por el resultado de esta evaluación.[1]

Éste, como se anunció, es sólo un esbozo del tipo de explicación pragmatista de la evaluación cognitiva que yo recomendaría. Al trazar este esbozo, he usado nociones sin analizar, he invocado supuestos sin defenderlos y he evitado abordar varios problemas fundamentales. Además, a estas alturas no tengo ni análisis ni defensas ni soluciones que ofrecer. Pero sí diré algo sobre cada uno de estos defectos, y sobre el trabajo que queda por hacer.

[1] Éste sería un buen lugar para anotar una de mis deudas intelectuales más significativas. El tipo de pragmatismo epistémico que propongo es parecido a lo que Nicholas Rescher (1977) llamó "pragmatismo metodológico", y mi manera de pensar sobre estos asuntos se debe de muchas maneras al rico y lúcido libro de Rescher. Hay muchos asuntos en los que Rescher y yo estamos en desacuerdo. No podríamos estar más en desacuerdo en nuestros puntos de vista sobre la importancia de la verdad y la posibilidad de mostrar que las estrategias cognitivas pragmáticamente aprobadas llevarán a la verdad. Pero esté uno de acuerdo o no con Rescher, este libro es una lectura imprescindible para cualquiera que esté interesado en una epistemología pragmática.

Quizá la noción más evidentemente problemática que estoy invocando es la idea de una persona que valora algo intrínsecamente. La versión oficial sobre la valoración intrínseca es que las cosas valoradas intrínsecamente son aquellas que la persona valora por sí mismas, no porque crea que conducen a otras cosas. Y cualquier buen estudiante de filosofía tendría que poder llenar todo un cuaderno con objeciones a esa explicación.[2] La versión oficial sobre la valoración —sobre qué significa que una persona valore algo— es muy parecida a la respuesta de Louis Armstrong: "Si tienes que preguntarlo, nunca lograrás saberlo".* Es claro que en algún punto en la elaboración de una teoría pragmática de la evaluación cognitiva será necesario hacer un análisis cuidadoso y empíricamente bien fundamentado de los conceptos de valoración y valoración intrínseca. Y no me sorprendería si a la luz de tal análisis, fuera necesario hacer una reelaboración sustancial del enfoque pragmatista.[3] Sin embargo, me inclino a pensar que, para varios propósitos, la noción intuitiva de valoración y la versión oficial sobre la valoración intrínseca son suficientemente sólidas como para poder trabajar con ellas. Ni la discusión de las objeciones al pragmatismo en las próximas dos secciones, ni las aplicaciones de la explicación pragmática en la siguiente sección, se ven demasiado afectadas por la falta de una explicación detallada sobre la naturaleza de la valoración intrínseca.

Al discutir qué es lo que la gente considera intrínsecamente valioso, he presupuesto de manera persistente un exuberante pluralismo. He defendido que la gente puede valorar, y de hecho valora, intrínsecamente una gran diversidad de cosas, siendo algunos de estos valores ampliamente compartidos mientras otros son locales o idiosincrásicos. Por supuesto, hay una larga tradición filosófica que defiende la tesis opuesta. Los monistas sostienen acerca de lo que es valorado intrínsecamente

[2] Por supuesto que históricamente los pragmatistas han sospechado bastante de la distinción entre valores intrínsecos e instrumentales.

*Respuesta de Louis Armstrong a la pregunta "¿Qué es el jazz?", en inglés: "If you gotta ask, you ain't ever gonna get to know." [*N. de la T.*]

[3] Un desafío particularmente preocupante a la explicación pragmática es la afirmación de que la gente típicamente no tiene valores estables o determinados. Para una discusión de la bibliografía que apoya esta conclusión, véase Slovic 1990.

que hay sólo una cosa (típicamente, la felicidad, el placer o algún otro bien) que todo el mundo valora intrínsecamente. A mi manera de ver, éste es un punto de vista terriblemente inverosímil que se apoya en argumentos notoriamente poco persuasivos. Pero en el presente contexto no es necesario defender mi pluralismo de los valores, ya que este tipo de pluralismo sólo hace las cosas más difíciles para la corriente de pragmatismo epistémico que propongo. Como veremos en la siguiente sección, el pluralismo de los valores implica que las explicaciones pragmáticas de la evaluación cognitiva son relativistas de una manera en que las explicaciones que se enfocan en la generación de verdades no lo son. Y puesto que el relativismo es visto como un defecto, no me estoy haciendo un favor al asumir el pluralismo de valores.

En efecto, el hecho de que el pluralismo de los valores genere el relativismo no me preocupa demasiado ya que, como expondré en el apartado 6.2.2, el relativismo en la evaluación cognitiva no es algo de lo que haya que preocuparse. Un hecho más preocupante sobre el pluralismo de los valores es que si éste es verdadero, podría complicar significativamente el cálculo de consecuencias del pragmatista. Para entender esta cuestión tenemos que regresar a la analogía entre sistemas cognitivos, por un lado, y tecnologías, por el otro. ¿Cómo podría alguien con inclinación consecuencialista evaluar los méritos relativos de un par de opciones tecnológicas? Quizá la idea simplista es usar una especie de análisis de "costo-beneficio", que es una generalización directa de la estrategia utilitaria básica. Para cada alternativa construimos una lista de posibles resultados e intentamos determinar la probabilidad de que la alternativa en cuestión lleve a cada uno de estos resultados. Luego tenemos que hacer una valoración de cada resultado y expresar ese valor con un número cardinal. Habiendo hecho todo esto, podemos determinar el "valor esperado" de una opción, multiplicando el valor de cada resultado por la probabilidad de que la opción lleve a ese resultado, y luego sumando los números que resultan. La opción que ha de preferirse es la que tenga el mayor valor esperado.[4]

[4] Para más detalles, véase Stich 1982.

Se ha reconocido desde hace mucho tiempo que una de las dificultades a las que se enfrenta un diseñador de políticas que quisiera evaluar tecnologías usando este método, es que los "resultados" cuyos valores se han de evaluar son típicamente estados de cosas complejos, cuyos componentes pueden ser muy difíciles de comparar. Por ejemplo, un posible resultado de una opción tecnológica dada puede ser una situación en que se crean 1 000 nuevos puestos de trabajo en una zona económicamente deprimida. Otro posible resultado puede ser un estado de cosas bastante similar al primero, excepto que, además de crear nuevos puestos de trabajo, un trabajador morirá cada año en un accidente industrial. Obviamente, el valor que se le asigna al segundo resultado tendría que ser menor que el valor asignado al primero. Pero, ¿cuánto más bajo? Para responder a esa pregunta necesitamos una evaluación cuantitativa bastante específica del valor comparativo de vidas y beneficios económicos. Y esa evaluación, como todos sabemos, es extremadamente difícil de hacer.

Supóngase ahora que adoptamos este enfoque del "valor esperado" para evaluar tecnologías como nuestro modelo en una evaluación cognitiva pragmática. Para evaluar los méritos comparativos de un par de sistemas cognitivos que una persona podría explotar, se requiere que calculemos el valor esperado de adoptar cada sistema. Para hacer eso, tenemos que tratar de determinar la probabilidad que tiene cada opción de llevar a varios resultados posibles, y luego multiplicar esas probabilidades por el índice cardinal de los valores que hemos asignado a los resultados. Las consecuencias que son importantes para una evaluación pragmática serán las cosas que la persona en cuestión considera intrínsecamente valiosas. Y si el pluralismo de los valores es verdadero, con frecuencia los resultados a los que se deben asignar esos números serán estados conjuntivos de cosas que combinan varios elementos diferentes que son valorados intrínsecamente. De esa manera, al hacer las asignaciones tenemos que encontrar una manera de comparar entre sí los valores intrínsecos de una persona; con frecuencia ésta no es una tarea fácil.

El enfoque simple del valor esperado aplicado a la evaluación de una tecnología no es, por supuesto, el único que se ha

propuesto. Los supuestos —sobre los valores ordenados coherentemente y las probabilidades que se pueden descubrir— que se necesitan para que este enfoque funcione son muy fuertes. Y en muchos casos parecen ser irremediablemente poco realistas. Estas dificultades han dado lugar al surgimiento de una amplia y compleja bibliografía que explora distintas estrategias de decisión, muchas de ellas de espíritu claramente consecuencialista, que relajan algunos de los supuestos inverosímiles del enfoque del valor esperado.[5] La existencia de estos enfoques alternativos plantea algunos problemas a mi explicación provisional de cómo un pragmatista epistémico podría evaluar sistemas cognitivos rivales. Porque de acuerdo con esa explicación, se ha de preferir el sistema cognitivo que mejor sirva para alcanzar lo que consideramos intrínsecamente valioso; pero ahora parece que hay otras maneras bastante diferentes de desglosar esta idea, y ninguna razón de peso para que el pragmatista tome como su modelo el enfoque simple del valor esperado en lugar de alguna otra alternativa.

Es claro que ésta es otra área en la que el pragmatista epistémico tiene todavía mucho trabajo que hacer. La mayor parte de ese trabajo tendrá que hacerse en colaboración con psicólogos, antropólogos, economistas y otros que están tratando de obtener una explicación empíricamente verosímil de la naturaleza de los sistemas de valores humanos. Este tipo de integración de investigaciones empíricas y normativas es un sello distintivo de la tradición pragmática en epistemología. Veremos más ejemplos de ella en 6.4.

6.2. Pragmatismo y relativismo

Es una virtud del tipo de evaluación pragmática de los procesos cognitivos esbozada en la sección anterior el hecho de que proporcione una respuesta obvia a la pregunta de por qué tendríamos que preocuparnos por los resultados que arroje tal evaluación. Aunque es difícil ver por qué todas las personas, excepto algún chauvinista epistémico, habrían de interesarse demasiado por la racionalidad o la verdad, podemos contar con que la gente se preocupe por la evaluación pragmática de sus

[5] Para algunos exámenes lúcidos, véanse Schick 1984 y Levi 1986.

procesos cognitivos, porque tal evaluación está ligada a los objetivos que ellos mismos consideran intrínsecamente valiosos. Sin embargo, hay varios déficits *prima facie* que contrarrestan este aspecto positivo de la evaluación pragmática. Entre éstos, el que muchas personas consideran más preocupante es que la evaluación pragmática es complicada y francamente relativista. Lo que propongo hacer en la presente sección es, primero, explicar las diversas maneras en las que una explicación pragmática de la evaluación cognitiva puede dar lugar al relativismo. Luego, plantearé una pregunta que, en mi experiencia, se ha hecho muy pocas veces: ¿por qué el relativismo epistémico es tan malo? Propongo un par de respuestas que, según creo, juntas explican en gran medida la incomodidad que la gente siente con respecto al relativismo. A continuación argumentaré que esta incomodidad es en gran medida injustificada, ya que la primera de las supuestas consecuencias desagradables del relativismo no es realmente una consecuencia, en tanto que la segunda no debería preocuparnos demasiado.

6.2.1. Cómo el pragmatismo lleva al relativismo

Antes de exponer las diversas maneras en las que el pragmatismo lleva al relativismo, es mejor que aclaremos qué es el relativismo, tal como yo uso esta noción. Y para hacer eso, necesitamos retroceder un poco y recordar cierta terminología presentada en el capítulo 1 [de mi libro *The Fragmentation of Reason*]. En ese capítulo introduje el término *pluralismo cognitivo normativo* para la tesis de que no hay un único buen sistema de procesos cognitivos —un único sistema que la gente debiera usar—. Por el contrario, el pluralista cognitivo normativo insiste en que puede haber varios sistemas de procesos cognitivos que sean significativamente diferentes entre sí, aunque todos sean igualmente buenos. Una manera en que pudiera surgir esta situación —una manera totalmente no relativista— es que nuestra explicación de lo que hace que un sistema cognitivo sea bueno gire en torno a aspectos intrínsecos (quizá formales) del sistema. Si la historia sobre la virtud cognitiva se contara de manera adecuada, podría ocurrir que dos o más sistemas significativamente diferentes tuvieran cada uno de ellos sus es-

pecíficas virtudes intrínsecas en la misma medida y, por ende, obtuvieran los dos el primer lugar.

Hay también una manera muy diferente en la cual podría tener lugar la situación anticipada por el pluralista cognitivo normativo. Supóngase que nuestra explicación de lo que hace a un sistema de procesos cognitivos mejor que otro incluye aspectos relacionales de los sistemas que se evalúan, en donde uno de los elementos de la relación es la persona o el grupo que usa el sistema, o alguna propiedad de esa persona o grupo. Si los sistemas de procesos cognitivos se evalúan de esta manera relativa al usuario, entonces en general no tendría sentido preguntar si un sistema es mejor que otro (en general). Por el contrario, tendríamos que preguntar si un sistema es mejor que otro para una persona o grupo dados, mientras que otro sistema es mejor para otra persona o grupo. Considero que esta posibilidad es el sello distintivo del relativismo en la evaluación de procesos cognitivos. Una explicación de la evaluación cognitiva es relativista si las evaluaciones de los sistemas cognitivos que ofrece son sensibles a hechos sobre la persona o el grupo que usan el sistema.[6]

Dada esta caracterización del relativismo, una explicación pragmática de la evaluación cognitiva será relativista por dos razones bastante diferentes. La fuente más obvia de relativismo es la pluralidad de valores a los que una evaluación pragmática tiene que ser sensible. Una fuente un poco menos obvia es el carácter consecuencialista de la evaluación pragmática. Analicémoslas en orden.

La explicación pragmática exhorta a evaluar sistemas cognitivos tomando en cuenta qué tan probable es que conduzcan a cosas que sus usuarios valoran. Si, como he estado suponiendo, la gente puede y de hecho valora intrínsecamente una gran variedad de cosas, con una considerable variación de persona a persona y de cultura a cultura, entonces las evaluaciones pragmáticas de los sistemas cognitivos serán sensibles a hechos muy variables sobre los usuarios de esos sistemas. Es más, dada

[6] Este uso del término "relativismo" es distinto del de Stich (1984), pues yo no distingo entre las variantes de pluralismo relativistas y no relativistas. Quiero darle las gracias a Francis Snare por ayudarme a pensar con más claridad sobre la distinción entre relativismo y pluralismo.

la diversidad de metas y valores, es casi seguro que diferentes sistemas de procesos cognitivos sean preferibles pragmáticamente para diferentes personas. De hecho, la evaluación pragmática distinguiría incluso entre personas que comparten los mismos valores, pero difieren en la importancia relativa que les atribuyen.

Aunque no es una sorpresa que las evaluaciones pragmáticas deban relativizarse a los valores variables de la gente, es quizá menos obvio que la evaluación pragmática también sea relativista por una razón bastante diferente. El pragmatismo epistémico recomienda una explicación consecuencialista de la virtud inferencial —la excelencia o la mediocridad de un sistema de procesos cognitivos depende de la probabilidad de que ese sistema conduzca a ciertas consecuencias—. Y las evaluaciones consecuencialistas típicamente serán relativistas, ya que la probabilidad de que un sistema dado conduzca a cierta consecuencia generalmente dependerá del ambiente en el que ese sistema esté operando. Si mantenemos constantes las metas, la probabilidad de que un sistema dado de procesos cognitivos conduzca a esas metas dependerá, en una medida significativa, de las circunstancias de la persona que use el sistema.

Aunque no se subraye con frecuencia, este tipo de relativismo es un aspecto tanto de las explicaciones de la virtud inferencial en términos de generación de verdades como de las explicaciones pragmáticas. Que sea probable que un sistema dado de procesos cognitivos produzca verdades depende del medio donde se halle la persona que usa el sistema.[7] Quizá la manera más simple de entender este asunto sea invocando una variante del tema del genio maligno cartesiano. Imaginemos un par de personas que súbitamente son víctimas de ese genio y que de ahí en adelante reciben datos de percepción sistemáticamente engañosos y falaces. Supongamos también que una de las víctimas ha estado usando procesos cognitivos pa-

[7] Goldman (1986) es un autor en la tradición fiabilista que ha sido particularmente sensible al hecho de que el medio ambiente en el que el sistema cognitivo opera afecta qué tan bien produce verdades. Véase la discusión de su noción de "mundos normales" en la sección 4.6.3 [de mi libro *The Fragmentation of Reason*].

recidos a los nuestros, y que éstos usualmente le han generado verdades y evitado falsedades, mientras que los procesos cognitivos de la otra víctima han sido (según nuestro criterio) bastante desquiciados, y han producido muchas más falsedades y muchas menos verdades. Sin embargo, en su nuevo medio contaminado por el genio maligno, el sistema sano de procesos cognitivos —el que se parece al nuestro— producirá una gran cantidad de creencias falsas. Por el contrario, el otro sistema ahora funcionará mejor para generar verdades y evitar falsedades, ya que lo que el genio maligno hace es proporcionar a sus víctimas pruebas radicalmente engañosas —pruebas que sólo un lunático tomaría como pruebas de lo que realmente es el caso—. Así que según una explicación consecuencialista de la evaluación cognitiva en términos de generación de verdades, nuestro sistema sería preferible en un ambiente, mientras que el sistema desquiciado lo sería en otro. Es claro que una descripción completamente paralela se podría elaborar si la meta buscada no fuera la verdad, sino otra más bien pragmática.

Acabamos de ver que el consecuencialismo en la evaluación cognitiva puede traer como consecuencia un despertar del relativismo. Pero mi invocación de genios malignos para explicar ese asunto podría sugerir que se trata de un fenómeno muy periférico del que uno no tendría que preocuparse demasiado, excepto en pesadillas cartesianas. Creo que esto sería un grave error, porque ya sea que lo que deseemos que nuestros procesos cognitivos produzcan sea la verdad o más bien otras metas, cuya deseabilidad es menos problemática, las probabilidades de éxito dependerán de aspectos del ambiente que son mucho menos exóticos que la contaminación por genios malignos. Considérense, por ejemplo, los efectos de una cosmovisión del sentido común, preponderante en la cultura que rodea a una persona en sus años formativos —el tejido de creencias, conceptos y distinciones (explícitas y tácitas) socialmente compartidas, sobre hechos físicos y metafísicos, cosmológicos, teológicos, psicológicos y sociales—. Resulta verosímil especular que mucha gente internaliza, de manera muy acrítica y a edad muy temprana, en el proceso de adquisición del lenguaje y de aculturación, una buena porción de

esa *Weltanshauung* socialmente compartida.[8] Pero ahora considérese cómo evaluaría una elucidación consecuencialista de la evaluación cognitiva los procesos cognitivos que subyacen en la asimilación de una visión del mundo. Si asuntos como la teología, la geografía popular, la cosmología popular, y la medicina popular se incluyen en el campo de estos procesos asimilativos, entonces la evaluación consecuencialista variará de manera muy significativa según sea el ambiente circundante en el que estos procesos asimilativos funcionen. La sabiduría popular que mis hijos adquirieron sobre esos temas contiene más cosas verdaderas y útiles (al menos para ciertos propósitos) que la sabiduría popular que adquirieron los hijos de Tales. De hecho, desde la perspectiva de un consecuencialista cuya única meta es la verdad, a los hijos de Tales les habría servido más un sistema de procesos asimilativos que sistemáticamente distorsionara los insumos proporcionados por la sociedad, para obtener una visión del mundo más parecida a la nuestra. Por supuesto, dadas otras metas, procesos de asimilación de una visión del mundo que sistemáticamente distorsionasen los insumos serían menos útiles a sus usuarios. Si los hijos de Tales al final hubiesen tenido la sabiduría popular de los niños actuales de California, habrían sido grandes líderes; aunque es más probable que hubiesen sido parias sociales, tomados por locos. La moraleja aquí es que si el resultado de un proceso cognitivo depende en gran medida del ambiente social en el que esté funcionando, entonces las evaluaciones consecuencialistas de ese proceso típicamente serán muy relativas al ambiente.

Ésta no es la única manera en la que las explicaciones consecuencialistas de la virtud cognitiva llevan al relativismo. Supóngase por un momento que los miembros de un grupo dado —por ejemplo, la comunidad de científicos— tienen como un objetivo muy prioritario que el grupo descubra y acepte verdades importantes sobre la naturaleza. Supóngase, además, que en el grupo hay una considerable variabilidad en la cantidad de elementos de prueba necesarios para desplazar la convicción de una teoría aceptada y lanzar una nueva línea de investigación. Los procesos cognitivos de los investigadores en un lado

[8] Véase, por ejemplo, Carey 1985.

del espectro los llevan a aferrarse a teorías o paradigmas prevalecientes hasta que la evidencia contra ellos sea aplastante, mientras que los procesos cognitivos de los investigadores en el otro lado del espectro los llevan a rechazar doctrinas prevalecientes y a comprometerse con nuevas ideas, aunque la gran mayoría de las pruebas claramente favorezca la visión establecida. Entre estos dos extremos hay una variedad de posiciones intermedias. Dado que el objetivo compartido de la comunidad es el descubrimiento y la aceptación de importantes verdades científicas, ¿cuál de estos procesos cognitivos tendría que tener un científico?, ¿cuál es el mejor? La respuesta es que puede que no haya una respuesta —que la pregunta esté mal planteada—. Porque la pregunta presupone que hay un único punto del espectro descrito que es óptimo, un sistema cognitivo tal que si toda la comunidad científica lo aceptara, conduciría a que la comunidad tuviera la mejor probabilidad de alcanzar su meta. Sin embargo, como Philip Kitcher ha mostrado, hay muchas circunstancias en las que este supuesto es simplemente insostenible.[9] En esas circunstancias, la probabilidad de alcanzar el objetivo de la comunidad se maximiza con una estrategia mixta en la que algunos investigadores sean muy conservadores y no rechacen fácilmente doctrinas heredadas, mientras que otros sí lo hagan con mayor rapidez. No es éste el lugar para exponer los sofisticados modelos matemáticos que apoyan la conclusión de Kitcher. Sin embargo, este asunto tendría que ser intuitivamente verosímil incluso sin una prueba detallada. Si asumimos que los investigadores típicamente invierten su energía intentando elaborar y apoyar la teoría que aceptan, entonces con frecuencia será mejor tener una comunidad con lealtades divididas, con la mayor parte del esfuerzo dedicada a la teoría más establecida (y supuestamente mejor apoyada), mientras que otra parte del esfuerzo se dedique a explorar nuevas ideas y posibilidades remotas. Además, cuando la teoría establecida esté seriamente amenazada, con frecuencia será mejor tener un número significativo de defensores que intenten apuntalarla, en lugar de que todo el mundo abandone el barco más o menos simultáneamente.

[9] Kitcher 1990.

Lo que hace que todo esto sea importante para nuestros fines es que indica otra posible fuente de relativismo en las explicaciones consecuencialistas de la evaluación cognitiva. Considérese la situación de un único investigador en la comunidad de investigación. ¿Tendría que ser conservador en su actitud hacia una teoría recibida, o sería mejor que fuera más radical, que estuviera mejor dispuesto a rechazar la teoría favorecida por la comunidad? Por supuesto, la respuesta depende de lo que el resto de la comunidad haga. Si la comunidad ya tiene demasiados conservadores, entonces su objetivo común se alcanzaría mejor si los procesos cognitivos del investigador tienden a ser radicales. Si los radicales abundan, el investigador debería ser conservador. Es más, exactamente la misma conclusión se sigue si, en lugar de asumir que nuestro investigador valora el descubrimiento comunitario de la verdad, por el contrario suponemos que su objetivo es obtener una cátedra, desarrollar una tecnología nueva y útil, o ganar el Premio Nobel. La probabilidad de que los procesos cognitivos propios nos lleven a estos fines está con frecuencia parcialmente determinada por lo que otros en la propia comunidad hagan, ya que las ventajas esperadas de explorar dominios poco prometedores disminuyen si uno tiene demasiada compañía. Sea que lo que busquemos sea la verdad, la fama o la destreza tecnológica, no se puede decir cuál sistema cognitivo es el mejor en términos absolutos; la evaluación de un sistema debe ser relativizada al ambiente en el que se lo usa.[10]

Aunque no intentaré hacer una investigación exhaustiva de las diversas maneras en las que el consecuencialismo en la evaluación cognitiva conduce al relativismo, creo que los pocos ejemplos que he dado son sólo la punta de un iceberg muy grande. Ya sea que la meta sea la verdad o algún conjunto de cosas cuya deseabilidad sea más fácil de entender, apuesto a que una evaluación consecuencialista de los procesos cognitivos será muy sensible al ambiente cultural, tecnológico y epistémico en el que los procesos tienen que operar. La probabilidad de que un sistema de procesos cognitivos funcione mejor

[10] Vale la pena notar que la situación es análoga, en aspectos importantes, al caso de los genes del halcón y la paloma, que se discute en la sección 3.6 [de mi libro *The Fragmentation of Reason*].

que otro para obtener cualquier objetivo verosímil dependerá, sospecho, de factores como la existencia de un sistema de escritura, la existencia y estructura de comunidades disciplinarias, y la relación de esas comunidades con la organización política y económica de la sociedad más amplia. Con frecuencia también dependerá del nivel de sofisticación conceptual, matemática, científica y tecnológica que se haya alcanzado. No es improbable suponer que haya estrategias de pensamiento que lleven a un callejón sin salida en comunidades en las que no se conoce la geometría; otras llevarán a un callejón sin salida sin cálculo, o sin teoría de la probabilidad, o sin computadoras potentes, y aún otras serán pragmáticamente poderosas sólo en medios en los que la distinción entre velocidad y aceleración haya sido trazada claramente, en los que la idea básica de evolución por selección natural haya sido aceptada ampliamente, o en los que se haya rechazado la expectativa de que las cosas tengan causas finales. Si estas conjeturas son correctas, se sigue que las explicaciones pragmáticas de la evaluación cognitiva o epistémica tendrán un cierto sabor historicista poshegeliano. No habrá un único método de investigación ideal, ningún sistema cognitivo que destaque en todos los contextos históricos. En cambio, podemos esperar que la evaluación de un sistema cognitivo varíe al variar su contexto histórico y que, como con las tecnologías (e incluso los genes), a veces ocurra que un sistema exitoso mine su propio éxito al cambiar el ambiente, de tal manera que otros sistemas rivales sean entonces más exitosos. Hay algunas personas, y me cuento entre ellas, que encuentran reconfortante, hasta liberador, pensar que no hay una manera de pensar la cognición que sea final, última, la mejor. Pero, al menos entre los filósofos, el tipo de relativismo que una epistemología pragmática genera suele ser más objeto de miedo que de celebración. Así, el siguiente asunto en mi agenda será explorar por qué mucha gente considera que el relativismo es tan siniestro, y ver qué se puede decir para calmar estos temores.

6.2.2. ¿Es realmente tan preocupante el relativismo epistémico?

Es fácil encontrar pruebas del odio hacia el relativismo difundido entre los filósofos contemporáneos. En efecto, a veces pa-

rece que muchos de mis conocidos filósofos ni siquiera pueden decir la palabra sin agregarle un epíteto. "El espectro del relativismo" es una frase que les viene a la mente naturalmente a muchos. Sin embargo, es mucho más difícil encontrar un intento serio de justificar esta actitud negativa —de mostrar que el relativismo sea algo malo, o que llevará a consecuencias peligrosas—. Lo que me propongo hacer en esta sección es esbozar las dos líneas argumentativas que con más frecuencia salen a la luz al preguntarles a los filósofos que defiendan la tesis de que el relativismo epistémico es una doctrina peligrosa o indeseable. En el primer caso, mi respuesta será que el peligro es imaginario —descansa en un malentendido de lo que sostienen los relativistas, especialmente los relativistas pragmáticos—. El segundo argumento requerirá una discusión más larga. Porque en ese caso creo que la acusación contra el relativismo puede ser efectiva. Sin embargo, si los argumentos elaborados en el capítulo anterior son exitosos, sólo aquellos cuyos valores intrínsecos son epistémicamente chauvinistas encontrarán que tal acusación es preocupante. Quizá haya otras razones más verosímiles para pensar que el relativismo epistémico sea preocupante. Pero si es así, no sé cuáles son.

6.2.2.1. La primera acusación contra el relativismo, y la más fácil de despachar, es que es nihilista, que simplemente renuncia al proyecto de distinguir la buena cognición de la mala, y abraza un libertinaje cognitivo *à la* Feyerabend —la doctrina del "todo vale"—. No estoy totalmente seguro de que Feyerabend realmente acepte la teoría de que no hay distinción entre buenas y malas maneras de conducirse cognitivamente, o de que de hacerlo lo hiciera seriamente.[11] Pero como quiera que sea, es bastante claro que el eslogan de "todo vale" es extraordinariamente inapropiado para el pragmatismo epistémico o para el relativismo que genera. El pragmatismo no renuncia al proyecto de evaluar los procesos cognitivos. Todo lo contrario. El pragmatismo epistémico ofrece una explicación de la evaluación cognitiva que al mismo tiempo es exigente y está diseñada para producir evaluaciones que le importen a la gente. Para un

[11] Para el lector que quiera juzgar por sí mismo —o por sí misma—, el lugar por donde empezar es Feyerabend 1978a o 1978b.

agente cognoscitivo en un contexto histórico dado, típicamente será el caso que una evaluación pragmática califique mejor a un sistema cognitivo que a otro. En ocasiones quizá un par de sistemas cognitivos serán clasificados en el mismo nivel. Pero prácticamente nunca el pragmatismo calificará de la misma manera a todos los rivales.

A veces se supone que los relativistas epistémicos tienen que ser permisivos respecto de la evaluación de las acciones cognitivas de otra gente u otras culturas —que deben aceptar todo lo que encuentran—. Pero está claro que esta consecuencia no se sigue del pragmatismo. El hecho de que un sistema dado de procesos cognitivos prevalezca en una cultura no muestra que ese sistema sea el mejor para esa cultura. El pragmatista está perfectamente preparado para encontrar que la gente en otra cultura estaría haciendo un mejor trabajo de cognición si sustituyera sus procesos cognitivos con los nuestros. Pero también está preparado para encontrar que la gente en otra cultura está haciendo un trabajo cognitivo bastante bueno, dados sus fines y circunstancias, aunque su sistema de procesos cognitivos fuera un desastre para nosotros. (De hecho, en la evaluación de las prácticas cognitivas de la ciencia premoderna no me sorprendería que eso fuera el caso.) El pragmatismo en la evaluación de la cognición no es más nihilista que el pragmatismo en la evaluación de las tecnologías alternativas. En ambos casos, las evaluaciones propuestas dependerán de las metas de los usuarios y de las situaciones en las que se encuentren. Pero en ningún caso el pragmatismo implica que todo vale.

6.2.2.2. Una segunda queja contra el relativismo en epistemología es que amenaza la conexión entre la investigación cognitiva y la verdad. Para entender este asunto, es útil regresar a Descartes y al inicio de la epistemología moderna. En las *Meditaciones,* Descartes esboza el método de las ideas claras y distintas que, según él recomienda, es la estrategia de investigación correcta —la manera correcta de conducirse cognitivamente—. Habiendo establecido el método, Descartes se pregunta qué garantías proporciona. ¿Por qué tendríamos que suponer que si usamos el método de manera diligente llegaremos, en última instancia, a la verdad? La respuesta de Descartes, que apela a la bondad

de Dios, es más o menos la siguiente. *Si éste, el mejor de los métodos, fracasara, terminaríamos con creencias falsas a pesar de haber hecho nuestro mejor esfuerzo. Pero, habiendo hecho nuestro mejor esfuerzo, nuestro error no sería nuestra culpa; sería culpa de Dios. Además, si Dios hizo al mundo de tal manera que no pudiéramos evitar ser engañados aunque hiciéramos nuestro mejor esfuerzo, entonces Dios sería un engañador. Y sabemos que eso es imposible, ya que es incompatible con Su bondad.*

Esta respuesta es, como todos sabemos, poco convincente. Pero si bien la respuesta de Descartes no tiene posibilidad de éxito, ciertamente su pregunta sí la tiene. Desde su época hasta hoy, los epistemólogos se han preocupado por la relación entre el buen pensamiento o los buenos métodos de investigación, por un lado, y la verdad, por el otro. ¿Qué razón tenemos para pensar que si hacemos un buen trabajo de cognición, las creencias que obtendremos se acercarán más a la verdad que si razonáramos mal? Los últimos cuatro siglos han visto no pocos intentos de responder a esta pregunta. También han visto bastantes argumentos escépticos cuyo objetivo es mostrar que la respuesta es imposible. Y es aquí donde entra en juego el relativismo, ya que podría pensarse que si el relativismo epistémico está bien apoyado, entonces los escépticos habrán ganado.

El primer paso de un argumento con este propósito sería algo como lo siguiente:

> Supóngase que el relativista epistémico tiene razón. Entonces, habría un par de personas cuyos sistemas cognitivos serían muy diferentes entre sí, aunque ambos sistemas fueran igualmente buenos (y hasta óptimos). Pero si sus sistemas cognitivos son realmente muy diferentes entre sí, podemos esperar que al estar expuestos esencialmente a la misma información, eventualmente terminarán con dos conjuntos de creencias muy diferentes. Cuando esto pasa, no puede ser el caso que ambos conjuntos sean verdaderos; al menos uno de los conjuntos de creencias tiene que estar sustancialmente equivocado. Ya que al menos una de nuestras personas hipotéticas terminará con creencias falsas, y como *ex hipotesis* ambas usan sistemas cognitivos óptimos, entonces no puede ser el caso que la buena cogni-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

> ción garantice la verdad. De hecho, ni siquiera puede ser el caso que la buena cognición tenga una alta probabilidad de producir la verdad. Ya que nuestra historia puede contarse también con cincuenta personas en lugar de dos, si el relativismo es correcto, esas cincuenta personas podrían tener cincuenta sistemas cognitivos diferentes, todos igualmente buenos. Pero, cuando mucho, uno de ellos dará con la verdad.

Ahora bien, así presentado el argumento no es para nada irrefutable. Una posible objeción parte del supuesto de que conjuntos rivales de creencias generados por sistemas cognitivos rivales no pueden ser ambos verdaderos. Este supuesto podría ciertamente defenderse si los conjuntos rivales de creencias tuvieran que ser lógicamente incompatibles entre sí. Pero nada de lo que el relativista dice lo compromete con eso. Quizá los sistemas cognitivos alternativos producen creencias alternativas que no son lógicamente incompatibles, sino de alguna manera lógicamente "inconmensurables". Uno podría, por ejemplo, imaginarlos almacenados en dialectos alternativos de "mentalés" [*mentales*] con conceptos y construcciones intraducibles, al igual que las frases mentales construidas a partir de ellos.

Al ser confrontados con esta objeción, quienes se sienten tentados por el argumento esbozado anteriormente se enfrentan a varias opciones. Una opción sería aceptar esta objeción y modificar la conclusión que el argumento se propone establecer. En lugar de mostrar que el relativismo corta la conexión entre el pensar bien y la verdad, lo que el argumento muestra es que el relativismo corta la conexión entre el pensar bien y toda la verdad. Si dos personas pueden ambas utilizar buenos procesos cognitivos en un medio dado y terminar con conjuntos de creencias muy diferentes, entonces aunque ambos conjuntos sean verdaderos sigue siendo el caso que ninguna persona puede tener toda la verdad. Así que el relativismo parece llevarnos a la doctrina de las verdades separadas. Los usuarios de sistemas cognitivos rivales, igualmente buenos, tienen cada uno una perspectiva de la realidad de la que el otro está excluido. Pero, por dos razones, este camino no parece muy

prometedor para quienes quieren defender que el relativismo epistémico es algo malo. Primero, exige que le encontremos algún sentido a la idea de que las frases mentales o los estados cognitivos tienen condiciones de verdad y valores de verdades a pesar de ser "inconmensurables" con nuestras propias creencias. Segundo, aunque se le pueda encontrar algún sentido a la idea de que las creencias son verdaderas pero inconmensurables, no queda claro por qué esta nueva acusación es un problema para el relativismo. Muchos teóricos están ansiosos por mostrar que el buen razonamiento nos acercará más a la verdad, pero ni siquiera Descartes pensó que utilizando estrategias adecuadas de razonamiento íbamos a poder conocer *todo* lo que es verdad.

Una segunda opción para quienes quieren presentar una queja contra el relativismo, y según mi criterio, mucho más prometedora, sería cuestionar la sugerencia de que los sistemas de creencias inconmensurables podrían ser ambos verdaderos. Quienes sigan esta línea pueden conceder que puede haber sistemas de estados cognitivos parecidos a la creencia que sean inconmensurables con nuestras creencias —sistemas de frases mentales que quizá se formen a partir de conceptos y construcciones significativamente diferentes—. Pero, insistirían, el mismo hecho de que sean inconmensurables implica que estos estados cognitivos no tienen condiciones de verdad, y por ende no son ni verdaderos ni falsos. Por supuesto, necesitarían un poco más de argumentación para apuntalar esta respuesta y mostrar por qué los sistemas de estados cognitivos inconmensurables con los nuestros no tienen condiciones de verdad. Pero me inclino a pensar que se podría dar un argumento verosímil de ese estilo. De hecho, nuestra discusión sobre la verdad en el capítulo anterior es un buen inicio, ya que allí vimos que una de las explicaciones más prometedoras y bien articuladas de lo que significa que un estado mental tenga una condición de verdad implica que habrá un gran número de estados cognitivos parecidos a las creencias que no tendrán condiciones de verdad. También vimos por qué cualquier explicación verosímil alternativa de la función de interpretación probablemente lleve a la misma conclusión. Por lo tanto, estoy preparado para conceder, aunque sea por mor del argumento,

que una versión adecuadamente elaborada del argumento expuesto anteriormente es en efecto aceptable, y por ende que si el relativismo epistémico es correcto, no hay ninguna esperanza de mostrar que el buen razonamiento conduce a la verdad.

Pero mi mención de los resultados del capítulo anterior quizá sugiera que no estoy demasiado impresionado por esta queja. Una tesis central de ese capítulo es que hay un enorme espectro de relaciones mente-mundo entre las cuales aquella elegida por la noción de verdad socialmente transmitida e intuitivamente aprobada no tiene ventajas únicas. Además de los chauvinistas epistémicos, es difícil entender por qué cualquier persona lúcida habría de preocuparse por si sus creencias son verdaderas —por qué preferiría creencias verdaderas a creencias VERDADERAS*, VERDADERAS**, y así sucesivamente—. Es todavía más difícil entender por qué una persona lúcida habría de preferir procesos cognitivos que típicamente dieran como resultado creencias verdaderas, en lugar de procesos cognitivos que son aprobados pragmáticamente, ya que estos últimos, en contraste con los primeros, tienen una conexión obvia con lo que una persona quiere y valora. Así que a la queja de que el relativismo cortaría la conexión entre la buena cognición y la verdad, mi respuesta sería la siguiente. Quizá eso sea cierto; quizá podría serlo. Pero no es una razón para *preocuparse* por el relativismo a menos que tengamos alguna razón para querer que nuestras creencias sean verdaderas, alguna razón para preocuparnos de si son verdaderas en lugar de VERDADERAS*, VERDADERAS** y así sucesivamente. Sin alguna razón para preferir la verdad a la infinita variedad de las relaciones mente-mundo alternativas, no tendríamos que preocuparnos más por el hecho de que el buen razonamiento no conduzca a la verdad de lo que lo estaríamos por el hecho de que el buen razonamiento no lleve a la VERDAD***** —o, de igual manera, por el hecho de que el buen razonamiento no lleve a creencias aprobadas por algún texto antiguo—.

La tradición epistemológica que inicia con Descartes se construye sobre el supuesto no cuestionado de que hay una relación única, especial, intrínsecamente deseable —la relación de verdad— que los estados cognitivos deberían tener en rela-

ción con la naturaleza. Gran parte del trabajo en esa tradición está motivado por el miedo de que esta relación esté en peligro. Pero, en mi opinión –y aquí pienso hacer eco a una tesis central en la historia del pragmatismo–, todo el proyecto cartesiano está mal concebido. No hay una única relación mente-mundo, intrínsecamente deseable, a la que todos los agentes cognoscitivos deban aspirar. Y como no hay ningún punto final deseable de toda actividad cognitiva, no hay razón para preocuparse por si el relativismo es correcto; el pensar bien no nos conducirá hasta allí.[12] [...]

[*Traducción: Laura Moure; revisión: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

[12] Para algunas observaciones profundas sobre el rechazo, por parte de los pragmatistas, de la tesis de que hay una única manera deseable en la que las creencias deberían relacionarse con el mundo, véase Rorty 1982.

NORMATIVIDAD EPISTÉMICA*

HILARY KORNBLITH

En 1969, Quine abogó por un enfoque de las cuestiones epistemológicas al que llamó epistemología naturalizada. En opinión de Quine,

> La epistemología o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología, y, por lo tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico. A este sujeto humano se le suministra una cierta entrada, experimentalmente controlada —por ejemplo, ciertos patrones de irradiación de diferentes frecuencias—, y cumplido el tiempo este sujeto devuelve como salida una descripción del mundo externo tridimensional y su historia. La relación entre la magra entrada y la torrencial salida es una relación cuyo estudio nos apremia por, en parte, las mismas razones que apremiaron siempre a la epistemología; vale decir, al objeto de saber cómo se relaciona la evidencia con la teoría, y de qué manera la teoría de la naturaleza que uno pueda tener trasciende cualquier evidencia disponible. (1969, pp. 109–110)†

Para muchos, este enfoque pareció implicar el rechazo de la dimensión normativa de las teorías epistemológicas y, al hacer esto, el abandono de al menos uno de los papeles centrales que la epistemología ha desempeñado tradicionalmente. Ahora bien, es verdad que en ningún lugar de "Epistemología naturalizada" Quine dice específicamente que las teorías epistemológicas no tienen ningún papel normativo que desempeñar; pero pasajes como el antes citado seguramente promueven esa

*Originalmente publicado como "Epistemic Normativity", *Synthese*, vol. 94, no. 3, 1993, pp. 357–376.

†Versión castellana tomada de "Epistemología naturalizada", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 93-120.

lectura. Si la epistemología ha de ser nada más que un capítulo de la psicología, entonces, en una explicación clara de sobre qué trata la psicología, la disciplina resultante se convertirá en algo meramente descriptivo y por lo mismo perderá toda fuerza normativa.

Posteriormente, Quine ha aclarado su elucidación de la epistemología naturalista y ha repudiado la sugerencia de que no hay lugar para la normatividad dentro de las teorías epistemológicas.

> La naturalización de la epistemología no echa por la borda lo normativo ni se conforma con la descripción indiscriminada de los procedimientos actuales. Para mí, la epistemología normativa es una rama de la ingeniería. Es la tecnología de la búsqueda de la verdad o, en un término epistemológico más cauteloso, de la predicción... Aquí no hay ninguna pregunta acerca del valor último, como en la moral; es una cuestión de eficacia para un fin ulterior, la verdad o la predicción. Aquí, lo normativo, como en otros casos de la ingeniería, se vuelve descriptivo cuando el parámetro terminal es expresado.[1] (1986, pp. 664–665)*

Este pasaje es admirablemente claro sobre la cuestión de que la epistemología naturalista no abandona la teorización normativa. No obstante, es mucho menos claro de lo que a uno le gustaría respecto de la fuente de esta normatividad. Una vez que aceptamos la verdad como nuestra meta, claramente hay algunas preguntas empíricas que tienen que contestarse en lo que Quine llama la "tecnología de la búsqueda de la verdad", y las preguntas de este tipo han ocupado a muchos que se ven a sí mismos como epistemólogos naturalistas. Pero, ¿cómo es que la verdad adquiere este estatus como nuestra meta y de ese modo confiere fuerza normativa a las recomendaciones de perseguir ciertas estrategias de adquisición y retención de creencias, a saber, aquellas que son conducentes a lograrla? ¿Quiere decir Quine que está haciendo aquí una observación sociológica, que mucha gente de hecho tiene esta meta? ¿O hay un he-

[1] Para observaciones similares, véase la discusión de este asunto en Quine 1990, pp. 19–21.

*Las traducciones de citas en lo que sigue de este ensayo son mías. [*N. del T.*]

cho más profundo sobre la creencia verdadera que de alguna manera la hace recomendable para nosotros? Es especialmente importante abordar estas preguntas dado que muchos en la tradición naturalista han sugerido, por un lado, que la verdad no es la única meta de nuestra actividad epistémica (veánse, por ejemplo, Field 1982; Goldman 1986; Elgin 1988), o, por otro lado, que la meta de la verdad debería ser abandonada en favor de otras metas, como la aptitud [*fitness*] (Lycan 1981; 1988, especialmente el cap. 7) o la totalidad de las cosas que valoramos diferentes de la verdad (Stich 1990). Si vamos a estar en posición de juzgar racionalmente entre esas opiniones contrarias, no podemos contentarnos con la sugerencia aparentemente inocente de Quine de que las normas epistémicas "se vuelven descriptivas cuando el parámetro terminal es expresado", ya que necesitamos saber cuál es la fuente de este parámetro terminal. ¿Cuál es en última instancia la fuente de la normatividad epistémica?

Esta pregunta acerca de la fuente de la normatividad epistémica no es una pregunta sólo para los epistemológos que piensan de una manera naturalista. En la medida en que los epistemólogos aprueban normas epistémicas, les incumbe explicar la fuente de esta normatividad. ¿Cómo es que las normas epistémicas llegan a tener su fuerza normativa? Lo que estamos buscando aquí no es necesariamente una respuesta naturalistamente aceptable a esta pregunta, sino cualquier respuesta aceptable. Lo que necesitamos es una elucidación de la fuente de la normatividad epistémica que no la convierta en un misterio. Una teoría de las normas epistémicas que invoque mandatos divinos, por ejemplo, parece poco prometedora. Pero, ¿cuáles son las alternativas? Eso es lo que espero explorar aquí. El proyecto que me propongo llevar a cabo es dejar en claro cuáles son las opciones vivas para darle sentido a la normatividad epistémica.

Comienzo considerando un enfoque semántico sobre este problema implícito en el trabajo de Alvin Goldman. Argumento en la sección 1 que este tipo de enfoque no puede proporcionarnos una solución satisfactoria. En la sección 2, explico cómo las normas podrían estar fundadas en el deseo, y en las secciones siguientes investigo varias maneras de elaborar

esta sugerencia. Todas estas elucidaciones hacen de las normas epistémicas una variedad de imperativo hipotético: nos dicen cómo debemos adquirir nuestras creencias, si satisfacemos ciertas condiciones. Las elucidaciones de este tipo corren el riesgo de ser estrechas. Si las condiciones son satisfechas por unas pocas personas, entonces las normas epistémicas deberían ser de poco interés para la mayoría de nosotros. Incluso si las condiciones son satisfechas por muchos, las normas entendidas como imperativos hipotéticos inevitablemente parecen carecer de la universalidad que queremos que tengan nuestras normas epistémicas.

La elucidación que creo que es más prometedora, aunque es una variedad del enfoque de los imperativos hipotéticos, hace que las normas epistémicas sean universales. Argumento que hay ciertas restricciones sustantivas que querremos que nuestros sistemas cognitivos satisfagan si cumplen simplemente la condición de que valoremos cualquier cosa. Puesto que todo mundo valora alguna cosa, esta condición es satisfecha universalmente; los imperativos que exigen que los sistemas cognitivos satisfagan mis restricciones se aplican, por lo tanto, a todo mundo. Creo que tal elucidación proporciona mucho de lo que queremos de una elucidación de la fuente de la normatividad epistémica. No estoy convencido en absoluto de que sea posible dar una elucidación de las normas epistémicas que proporcione más que esto.

1

Quiero empezar examinando la manera en la que Alvin Goldman da cabida a la normatividad en su epistemología naturalista. Aunque la elucidación de Goldman no es del tipo con el que Quine simpatizaría, proporciona para muchos una manera extremadamente atractiva de explicar la fuente de las normas epistémicas.

Goldman es, con razón, famoso por exhortar a los epistemológos a hacer más espacio para las preocupaciones empíricas en general, y para las preocupaciones psicológicas en particular, dentro de sus teorías epistemológicas. Pero en *Epistemology and Cognition* las preocupaciones empíricas no desempeñan

ningún papel en absoluto al explicar la fuente de la normatividad epistémica. A pesar de la exhortación de Goldman de que "la epistemología debería ser un asunto multidisciplinario, y no una provincia de la filosofía pura *a priori*" (1976, p. 1), Goldman da cabida a un importante componente *a priori* en su epistemología, y precisamente aquí es dónde la normatividad epistémica se apoya.

En lo que Goldman concibe como la parte fundacional de la epistemología, emprendemos una investigación autónoma sobre el significado de varios términos epistémicos. Hacemos esto contrastando los análisis propuestos con nuestras intuiciones, y de ese modo intentamos capturar nuestro concepto ordinario, por ejemplo, de justificación o de conocimiento. Así, Goldman dice: "Sugiero que el significado del término 'justificado' (en su uso epistémico) está fijado por ciertas cosas que *suponemos* acerca del mundo, sean correctas o no" (1986, p. 108).

En este nivel fundacional de la investigación, la manera en la que de hecho sea el mundo es irrelevante, ya que estamos intentando descubrir los contornos de nuestro concepto ordinario de, digamos, justificación y este concepto se construye teniendo como telón de fondo supuestos sobre el mundo (1986, p. 107). No intentamos descubrir si este concepto es, en algún sentido por especificar, adecuado o preciso; simplemente intentamos descubrir cuál es ese concepto. El análisis conceptual no requiere información empírica sobre el mundo que nos rodea. Ésta es, creo yo, una concepción muy común de lo que trata al menos una parte de la epistemología. La ruptura de Goldman con la epistemología tradicional en *Epistemology and Cognition*, y las características de su teoría que la hacen una variedad de naturalismo, no se encuentran aquí. Más bien, éstas se encuentran en la insistencia de Goldman en que esto no es todo lo que hace la epistemología, y en sus importantes y distintivas maneras de aclarar las contribuciones que la psicología hace a los proyectos epistemológicos de obvia importancia.

No obstante, es en la parte fundacional de la epistemología, en la parte en la que la investigación se hace examinando nuestros conceptos, donde se localiza la normatividad epistémica.

Los términos de apreciación epistémica son términos evaluativos: decir que una creencia está justificada, o que es un caso de conocimiento, equivale a decir que es buena en algún sentido.

> La epistemología es una disciplina evaluativa, normativa o crítica. Permítaseme ahora tratar el posible alcance y naturaleza de tal evaluación. Primero, ¿qué queremos decir con "evaluación" o "norma"? Queremos hacer un juicio cuya sentencia es que algo es bueno o malo, correcto o incorrecto, propio o impropio, y cosas por el estilo. (Goldman 1986, p. 20)

Es más, a través del análisis conceptual descubrimos qué condiciones deben satisfacerse si una creencia está justificada, o es un caso de conocimiento, o lo que sea. Así, es una cuestión de análisis conceptual tanto que las creencias justificadas son buenas, correctas o apropiadas, como que se identifican mediante ciertas condiciones empíricas (a grandes rasgos, ser producidas por procesos que son conducentes a la verdad). Supóngase, entonces, que alguien preguntara qué hace que la conductividad a la verdad sea una cosa buena: ¿Qué es bueno, dice esta persona, de la creencia justificada así entendida? Goldman parece estar comprometido con la siguiente respuesta. Estar justificado simplemente es algo bueno; esto es una cuestión del significado del término. De manera similar, y en una primera aproximación, que una creencia esté justificada consiste en que sea el producto de un proceso conducente a la verdad; esto también es una cuestión del significado del término. Así, es meramente una cuestión del significado del término "justificado" que la conductividad a la verdad sea algo bueno. Por supuesto, se puede construir un argumento similar para otros términos epistémicos de aprobación. La fuerza normativa parece derivar solamente de consideraciones semánticas.

Ahora bien, hay en esto algo terriblemente insatisfactorio. Imaginemos a alguien, como Stephen Stich, que afirma que la conductividad a la verdad no tiene valor alguno; que una creencia que sea el producto de un proceso conducente a la verdad no es, en virtud de ello, una creencia que sea bueno tener. En opinión de Stich, no es sólo que la verdad por sí misma no haga a una proposición digna de creerse; sino que

la verdad de una creencia, o la conductividad a la verdad del proceso que la produjo, ni siquiera cuenta a su favor. Ahora bien, si Stich confrontara a Goldman y le preguntara por qué debería favorecer a las creencias verdaderas, o a las creencias producidas por procesos conducentes a la verdad, parece que Goldman debería ofrecerle el argumento semántico anterior. También parece que esto no convencería a Stich en absoluto.

De hecho, esto es exactamente lo que Stich argumenta. Stich resalta que incluso si Goldman ha dado el análisis conceptual apropiado de nuestros términos epistémicos, el hecho de que él haya descubierto el análisis conceptual apropiado no conlleva fuerza normativa. En particular, como Stich señala, supóngase que existiera otra cultura cuyos términos epistémicos incorporaran un conjunto diferente de estándares. Supóngase que en esta otra cultura se aprobaran las creencias que satisficieran diferentes condiciones. ¿Qué razón hay para aprobar las creencias que satisfacen nuestras condiciones y no las que satisfacen las condiciones de esta otra cultura? Difícilmente servirá de algo señalar que esto es lo que significan nuestros términos. Como escribe Stich,

> imagínese que hemos encontrado alguna cultura exótica que de hecho despliega procesos cognitivos muy diferentes de los nuestros y que las nociones de evaluación epistémica incrustadas en su lenguaje también difieren de las nuestras. Supóngase además que los procesos cognitivos predominantes en esa cultura concuerdan muy bien con *sus* nociones evaluativas, mientras que los procesos cognitivos predominantes en nuestra cultura concuerdan muy bien con las ***nuestras***. ¿Sería esto de alguna ayuda en absoluto para decidir cuál proceso cognitivo deberíamos usar? Sin una razón para pensar que un conjunto de nociones evaluativas fuese preferible al otro, parece claro que para la mayoría de nosotros no sería de ninguna ayuda en absoluto. (Stich 1990, pp. 92–93)

Lo que Goldman dice sobre esto sólo sirve para subrayar la dificultad de la posición en la que se encuentra. Goldman ofrece una elucidación fiabilista de la justificación y el conocimiento, y hay varias maneras de explicar la noción de fiabilidad. Aquí

está lo que Goldman dice sobre su elucidación preferida, la elucidación basada en los mundos normales:

> Mi propuesta de juzgar la fiabilidad por referencia a los mundos normales se hace con el espíritu de tratar de elucidar la concepción *ordinaria* de justificatividad [*justifiedness*]. Estoy preparado para que se me persuada de que esta concepción ordinaria puede mejorarse. Escucharía con atención las propuestas de "regimentar" el concepto de justificatividad de manera que se juzgue la corrección por la fiabilidad en el mundo *real*, o por la fiabilidad en el mundo posible de la creencia en cuestión. Cualquiera de esos enfoques podría parecer preferible desde un punto de vista sistemático o teórico. Sin embargo, esas propuestas no parecen ser lo que está implicado por la concepción ordinaria tal y como es; y ésta es todo lo que en el presente me interesa captar. (Goldman 1986, p. 109)

Cuando Goldman reconoce que concepciones de la justificatividad diferentes de la ordinaria podrían ser preferibles a ésta, está dándole la razón a Stich. Así, consideraciones semánticas no pueden explicar por sí solas la fuerza normativa de los términos epistémicos. En particular, el tipo de análisis semántico que Goldman lleva a cabo no puede explicar la fuerza de su propia observación de que él podría encontrar "preferibles" estándares diferentes de los capturados por nuestro uso ordinario de los términos epistémicos, pues obviamente sólo los mismísimos estándares que tenemos serían los recomendados por los estándares que empleamos actualmente. Lo que realmente queremos saber, como Stich correctamente señala, es qué estándares debemos tener, y los análisis semánticos no pueden responder esta pregunta. Los argumentos semánticos no pueden explicar la fuente de la normatividad epistémica.

Recientemente, Goldman ha rechazado su sugerencia de que una investigación *a priori* de nuestros conceptos ordinarios puedan decirnos algo sobre la naturaleza de la justificación y el conocimiento (Goldman 1988), pero no porque rechace la empresa del análisis conceptual. En lugar de esto, Goldman ha sugerido que el análisis conceptual no se entienda como una disciplina *a priori*; ha de investigarse por medios claramente empíricos. La elucidación psicologizada actual de Goldman del

significado de los términos, donde se dice que los elementos léxicos tienen representaciones semánticas psicológicamente reales, encaja más fácilmente, creo, con su orientación naturalista general. De cualquier forma, es importante ver que este tipo de medida no hace nada para resolver el problema que Stich plantea. Es simplemente irrelevante para la cuestión que se discute que los significados de nuestros términos se descubran mediante una investigación *a priori* o mediante la experimentación psicológica. Permanece el hecho de que las consideraciones semánticas por sí solas no pueden explicar la fuente de la fuerza normativa de los términos epistémicos. Sea lo que fuere que yo pueda querer decir con el término "justificado", y sea lo que fuere aquello que pueda aprobar actualmente, hay una pregunta sustantiva que hacer acerca de por qué debería aprobar cierto tipo de creencias, y esta pregunta no se responde simplemente señalando qué es lo que quiero decir con el término "justificado". Las elucidaciones de Goldman, tanto la vieja como la nueva, no están en posición de explicar la fuente de la normatividad epistémica.[2]

2

Cualquier elucidación que sí explique la fuente de la normatividad epistémica tiene que explicar cómo es que los juicios epistémicos tienen fuerza normativa. Si tú me dices que una creencia mía no está justificada, esto me da una razón para abandonar mi creencia. El juicio epistémico es algo que me debería preocupar, y una elucidación de la fuente de las normas epistémicas debe explicar por qué me debo preocupar por tales cosas. Puesto que tener un deseo de algo le da a uno una razón para que eso le importe, vale la pena considerar si el deseo puede servir como la fuente de la normatividad epistémica.

Hay varias maneras en las que el deseo puede servir como la fuente de las normas epistémicas. Brevemente trazo el territorio aquí, y en las secciones siguientes examino las diferentes posibilidades con mayor detalle.

[2] Goldman (1992) hace ahora espacio para la revisión de nuestros "conceptos de sentido común" [*folk concepts*] de justificación y conocimiento, dando cabida de esta manera a los tipos de preocupaciones aquí señalados.

La elucidación de Stich de la relación entre la normatividad epistémica y el deseo es ciertamente la más arriesgada. Stich sugiere que la evaluación epistémica está fundada en los deseos que tenemos de cualquier cosa que valoremos intrínsecamente. Así:

> Al evaluar sistemas de procesos cognitivos, el sistema que se ha de preferir es aquel que es más probable que consiga esas cosas que son consideradas intrínsecamente valiosas por la persona cuyos intereses son relevantes para los propósitos de la evaluación. En la mayoría de los casos, la persona relevante será la que está usando o podría estar usando el sistema. Así, por ejemplo, si la cuestión que nos ocupa es la evaluación del sistema de procesos cognitivos de Pérez, comparado con alguna alternativa real o hipotética, el sistema que obtiene la mejor calificación según la explicación pragmatista de la evaluación cognitiva es aquel que es más probable que conduzca a las cosas que Pérez considera intrínsecamente valiosas. En contraste con las explicaciones analíticas y las enfocadas en la generación de verdad, no hay ningún misterio sobre por qué Pérez tendría que preocuparse por el resultado de esta evaluación. (Stich 1990, pp. 131–132; [p. 394 de este volumen].)

A la luz de la diversidad de cosas que juzgamos intrínsecamente valiosas, esta clase de posición conduce a una forma de relativismo: los estándares que determinan qué es epistémicamente correcto para mí son probablemente diferentes de los estándares que determinan qué es epistémicamente correcto para ti. Carecerá de sentido cualquier intento de decidir entre esos diversos estándares.

Fundar las normas epistémicas en el deseo no requiere, desde luego, esta posición radical ni requiere ningún tipo de relativismo. Aquellos que buscan evadir el relativismo en la evaluación epistémica, al mismo tiempo que fundamentar las normas en el deseo, interpretarán las normas como imperativos que se aplican, dado que ciertas condiciones se satisfacen. Tal manera de ver las cosas puede tomar una de las siguientes tres formas: (1) se pueden avalar imperativos que simplemente estén condicionados a que uno tenga ciertos deseos o metas, a la vez que se reconoce que esas metas no son compartidas univer-

salmente; se evita la relatividad al precio de perder universalidad; (2) puede alegarse que aunque los imperativos epistémicos tengan como condición el que uno tenga ciertas metas particulares, esas metas son de hecho compartidas universalmente; y (3) puede alegarse que los imperativos epistémicos tienen como condición el que uno tenga metas, sean cuales fueran.

Procedo como sigue. En la sección 3, examino la postura según la cual las normas epistémicas son imperativos que se aplican dado que uno tiene ciertos deseos o metas particulares; esto comprende las posibilidades (1) y (2) mencionadas antes. Argumento que la primera de esas posturas, la cual abandona la universalidad, no es inverosímil, pero que el costo de abandonar la universalidad tampoco es insignificante. La segunda de esas posturas, no obstante, la cual nos permitiría recobrar la universalidad, es extremadamente inverosímil. En la sección 4 considero la postura de Stich de que en lugar de esto deberíamos permitir que la totalidad de nuestros intereses dicten las normas epistémicas. Argumento que la postura pragmática de Stich es completamente insostenible. Sin embargo, al tratar de entender por qué esta postura es insostenible, se proporciona la base para una elucidación de las normas epistémicas que las explica como imperativos contingentes que dependen simplemente de tener metas, sean cuales fueren. Creo que esta postura es sumamente prometedora y la examino en la sección 5.

3

Consideremos la sugerencia de que las normas epistémicas sean entendidas como imperativos contingentes dependiendo de que tengamos ciertas metas. Ésta es, tal vez, la manera más natural de entender el comentario de Quine de que "aquí no hay ninguna pregunta acerca del valor último, como en la moral; es una cuestión de eficacia para un fin ulterior, la verdad o la predicción". ¿Cuál es la mejor manera de desarrollar esta postura?

Puede pensarse que en la medida en que las normas epistémicas se interpreten de este modo, podemos simplemente estipular cualquier fin que queramos para la actividad epistémica

y, precisamente porque el fin es meramente estipulado, él mismo no requiere ninguna justificación.[3] Así, si Quine se interesa en la medida en que los procesos de formación de creencias son conducentes a la verdad, él debe ciertamente evaluarlos de esta manera. Otros que también valoren la verdad encontrarán esto iluminador; aquellos que no lo hagan, encontrarán este tipo de evaluación menos interesante. De manera similar, si alguien quiere evaluar la actividad epistémica desde el punto de vista de su conductividad a la verdad más alguna otra cosa, o simplemente como algo completamente diferente, esa persona es libre de hacerlo. Las normas que surgen de tales esquemas de evaluación están dirigidas meramente a audiencias selectas. Debe notarse que para aquellos que, como Quine, escogen una meta que es muy ampliamente compartida, el interés de sus esquemas normativos está asegurado. Puesto que mucha gente claramente se preocupa por la verdad de sus creencias,[4] las normas epistémicas entendidas a la manera de Quine, interpretadas como imperativos contingentes para quienes valoran la verdad, conllevan fuerza normativa para un gran número de personas. Esto seguramente explicaría mucho de lo que tiene que explicarse sobre la fuerza de las normas epistémicas.

Aunque ésta es ciertamente una manera de dar contenido a la postura de que las normas epistémicas son imperativos hipotéticos, no creo que esta manera de darle contenido haga justicia a las preocupaciones de muchos de los que se ocupan de la teorización epistémica.

Ha habido, después de todo, debates sobre a qué fines están dirigidas las normas epistémicas. Algunos, como Quine, favorecen la verdad y nada más. Otros han insistido en que la meta de la verdad debe equilibrarse con otras metas importantes, tales como la comprehensividad y la rapidez. Incluso otros han sugerido que la meta de la verdad debería abandonarse totalmente en favor de la aptitud biológica, por ejemplo. ¿Cómo hemos de entender esos debates?

[3] Yo mismo no creo que ésta sea una explicación apropiada de lo que supone la estipulación, pero dado que muchos usan el término como si no llevara consigo ningún requisito de justificación, sigo aquí esa práctica.

[4] O al menos cree que lo hacen. Stich niega que mucha gente realmente otorgue valor intrínseco a la verdad de sus creencias.

Si los fines que las normas epistémicas postulan son meramente estipulados del modo descrito anteriormente, no hay lugar para el debate sustantivo entre esos diferentes esquemas de evaluación. La actividad epistémica puede evaluarse por su conductividad a varios fines, algunos de los cuales son ampliamente compartidos y otros son más restringidos; pero esos distintos esquemas de evaluación no compiten entre sí. Según esta explicación, quienes ofrecen diferentes esquemas no están, todos ellos, tratando de caracterizar una misma noción. El problema con esta explicación es, por supuesto, que quienes ofrecen distintos esquemas de evaluación suelen ver a los otros esquemas de evaluación como competidores. El tenor de este debate sugiere que los distintos participantes se ven a sí mismos como si estuvieran intentando caracterizar una misma noción y que algunos participantes en el debate están en lo correcto y otros en el error. Ahora bien, es ciertamente posible que los diferentes participantes en este debate estén simplemente confundidos y esto, por supuesto, es lo que sugiere la explicación que apela a la estipulación. Pero, por lo menos, vale la pena explorar si pudiera haber alguna elucidación disponible de este asunto que diera sustancia a esos debates, en lugar de sólo descartarlos como confusiones conceptuales.

Afortunadamente, la hay. Los distintos participantes de este debate no actúan meramente como si ofrecieran su fin favorito como un modo de dar sustancia a la evaluación epistémica. En lugar de esto, hay actividades que los humanos frecuentemente llevamos a cabo y los fines favorecidos se proponen como maneras de dar sentido a esas actividades y explicarlas. Para muchos epistemólogos, lo que está en cuestión es entender o dar sentido a la ciencia. Así, la verdad es frecuentemente propuesta como al menos una de las metas de la actividad epistémica porque la ciencia es vista como un paradigma de tal actividad, y podemos entender de qué trata la ciencia cuando la vemos como si estuviese motivada por el deseo de la verdad. En la medida en que esto da sentido a la actividad científica, por esto mismo da sentido a un sistema de evaluación que mide el éxito por su conductividad a la verdad. Aquí hay cabida para el desacuerdo sustantivo, cuando otros están de acuerdo sobre el tipo de actividad que desean evaluar y sin embargo

están en desacuerdo sobre el tipo de motivaciones que le dan sentido. Las normas que surgen de tales evaluaciones siguen siendo meramente hipotéticas, pues son contingentes bajo la condición de valorar la actividad a la que se da sentido mediante los intereses indicados. Según esa postura, entonces, la sugerencia de que esas normas son hipotéticas no las hace completamente idiosincrásicas, puesto que la actividad que les da origen puede ser valorada muy ampliamente; tampoco hace imposible el desacuerdo sustantivo sobre ellas, puesto que hay cuestiones sustantivas sobre cuáles son de hecho los propósitos o metas de la actividad.

Ésta es, creo yo, la versión más verosímil del punto de vista de que las normas epistémicas son contingentes relativamente a la condición de valorar ciertos fines particulares.[5] Sin embargo, no puede negarse que deja fuera mucho de lo que podría desearse de una elucidación de la normatividad epistémica. Por ejemplo, ¿por qué se considera con tanta frecuencia que la ciencia es la actividad paradigmática de la cual las normas epistémicas podrían derivarse? Según la explicación que se acaba de dar, la respuesta ha de ser meramente que mucha gente sí la valora. Aquellos que desean decir algo más, por ejemplo, que quienes no valoran la ciencia deberían sin embargo valorarla, no ven las normas que se derivan de la práctica científica como meramente opcionales. Ciertamente sería lindo si pudiéramos tener una elucidación de las normas epistémicas que diera sustancia a la sospecha de que la fuerza de tales normas no puede evadirse fácilmente.

También es importante notar que cualquier intento de conseguir aplicabilidad universal apelando a metas que todos los humanos de hecho tenemos casi seguramente entrará en conflicto con los hechos. Los seres humanos somos un grupo muy diverso; algunos de nosotros somos bastante extraños. Es difícil imaginar un alegato que resulte verosímil a favor de una me-

[5] Debe darse cabida también a la interacción entre posturas sobre las metas que dan sentido a una actividad y la actividad misma. Al descubrir que una actividad que yo valoro sólo tiene sentido en relación con ciertas metas, puedo modificar la actividad misma modificando las metas. Este tipo de versión del equilibrio reflexivo encaja bien con la postura que ve las normas como imperativos contingentes relativamente a la condición de tener ciertas metas.

ta o actividad particular que sea genuinamente valorada universalmente. Hay buenas razones para creer, como mínimo, que la ciencia no es tal actividad.[6] Creo que podemos decir con seguridad que cualquiera que intente derivar normas de aplicabilidad universal de esta manera, a saber combinando imperativos hipotéticos con metas particulares universalmente compartidas, tiene que enfrentar una carga de la prueba muy sustancial.

4

Vayamos entonces a la postura de Stich, según la cual la evaluación epistémica es sólo la determinación de hasta qué grado nuestros estados o procesos cognitivos nos conducen a la totalidad de cosas que valoramos intrínsecamente.

¿Cuál es el atractivo de una postura como ésta? Como Stich señala, tal postura tiene una ventaja importante sobre las posturas semánticas como la de Goldman. A diferencia de las posturas semánticas, Stich es capaz de explicar directamente por qué a cualquiera debería importarle el estatus epistémico de sus estados y procesos cognitivos. Precisamente identificando la evaluación cognitiva con la conductividad a cosas que a uno le importan, Stich se asegura de que a todos les importará el resultado de la evaluación cognitiva. Según él, el grado en el que uno debería interesarse en la evaluación cognitiva puede ser, no obstante, más una fuente de dificultades que un punto a su favor.

Si alguien me dice que una de mis creencias no está justificada, me parece que esto cuenta en contra de que la mantenga. Sin embargo, en opinión de Stich, esto no es meramente una consideración en su contra; sino que provee una razón concluyente para rechazarla. El juicio de que una creencia es epistémicamente inaceptable no es para nada diferente,

[6] Un árbitro sugirió que la ciencia podría defenderse aquí haciendo referencia a su contribución a la tecnología y al control de la naturaleza; esto, se afirma, es un candidato verosímil para ser algo con atractivo universal. Pero la tecnología y el control de la naturaleza no tienen atractivo universal. Ciertamente hay muchos que sinceramente afirman que no valoran los logros tecnológicos y que ven el deseo de controlar la naturaleza como algo perverso o patológico. Yo no defendería tales valores, pero hay gente que los sostiene.

según Stich, del juicio de que es inaceptable teniendo en cuenta todas las consideraciones; pues, de acuerdo con la postura de Stich, la evaluación epistémica ya toma en consideración todo lo que valora un agente. Ahora bien, hay dos cosas que son bastante extrañas de este resultado y creo que están relacionadas.

(1) Por lo común asumimos que la evaluación epistémica es sólo un tipo de evaluación entre muchas. A un candidato a creencia puede irle mal cuando se trata de evaluación epistémica, pero puede irle bien cuando se trata de otras clases de evaluación, digamos, estética o moral. Ahora bien, no es el caso que Stich no tenga espacio para hacer otros tipos de evaluaciones; claramente lo tiene. Dada su estrategia de adquirir fuerza normativa atando las normas a los deseos, habría que suponer que aquellas otras normas provendrían presumiblemente de deseos que un agente pudiera tener. Pero si esas normas han de ser diferentes de las normas epistémicas, como sin duda tienen que serlo, entonces ellas derivarán su fuerza normativa de algún subconjunto propio de los deseos que tiene el agente de cosas a las que él otorga valor intrínseco, más que de la totalidad de sus deseos, como sucede con la fuente de las normas epistémicas. Pero si Stich tiene espacio para la evaluación legítima que deriva sólo de un subconjunto de los deseos del agente, ¿por qué insiste en ligar las normas epistémicas a la totalidad de los deseos que tiene el agente de cosas a las que otorga valor intrínseco? ¿No es acaso la evaluación epistémica, como muchos otros tipos de evaluación, más verosímil si se la ve dirigida sólo por ciertos intereses y no por otros? Parece extraño que la evaluación epistémica deba ser tan omniabarcante. Así, por ejemplo, parece que yo podría reconocer que tener cierta creencia sería epistémicamente desaconsejable, y aún así tener una buena razón, si tengo en cuenta todas las cosas [*all things considered*], para tratar de llegar a tener la creencia. Si pudiera asegurar la paz mundial a costa de cometer una impropiedad epistémica, seguramente valdría la pena hacerlo. Al identificar lo que es epistémicamente adecuado con juicios que toman en cuenta todas las cosas, Stich convierte esta idea en una contradicción en sí misma.

(2) Esto me lleva a mi segundo punto. ¿Qué es lo que hace, según la explicación de Stich, que la evaluación epistémica sea epistémica? Reconozco que los objetos de evaluación, a saber, los estados y procesos cognitivos, le dan un toque epistémico a este modo de evaluación. Pero esos mismos objetos pueden ser evaluados, por ejemplo, desde una perspectiva estética. El mero hecho de que estemos evaluando creencias no hace a nuestra evaluación una evaluación epistémica. Y la gama de deseos que la gente tiene seguramente no sirve de mucho para darle un toque epistémico a la evaluación que es relativa a todo lo que a uno le interesa. Los ejemplos del propio Stich no ayudan a su alegato. Sus ejemplos principales de cosas que uno podría valorar intrínsecamente son la salud, la felicidad y el bienestar de los hijos propios (1990, p. 131). Es difícil ver cómo la evaluación relativa a esos intereses puede correctamente denominarse epistémica.

Me parece que la manera natural de describir la postura pragmática de Stich es, en efecto, decir que es eliminativista acerca de la evaluación epistémica: no hay nada distintivamente epistémico en el tipo de evaluación que Stich propone. Si esto es correcto, entonces el enfoque pragmático de Stich queda fuera del ámbito de este ensayo, ya que mi interés es encontrar algún espacio para la evaluación genuinamente epistémica. Si la explicación de Stich resultara correcta, la respuesta sería que tal evaluación no tiene cabida

Quiero sugerir, sin embargo, que la posición de Stich no está disponible para quienes buscan una elucidación de la evaluación epistémica, incluso vista como una posición alternativa. Más importante, al ver cómo falla la postura de Stich, obtendremos una base para desarrollar una elucidación más sustantiva y satisfactoria de la evaluación epistémica. A fin de ver por qué esto es así, debemos imaginar que de hecho estamos tratando de poner en práctica una evaluación *à la* Stich. He aquí cómo nos dice que la hagamos.

> Para evaluar los méritos comparativos de un par de sistemas cognitivos que una persona podría explotar, se requiere que calculemos el valor esperado de adoptar cada sistema. Para hacer eso, tenemos que tratar de determinar la probabilidad que tiene cada

> opción de llevar a varios resultados posibles y luego multiplicar esas probabilidades por el índice cardinal de los valores que hemos asignado a los resultados. Las consecuencias que son importantes para una evaluación pragmática serán las cosas que la persona en cuestión considera intrínsecamente valiosas. (Stich 1990, p. 134 [p. 397 de este volumen].)

Stich basa esta explicación en modelos de decisión estándar costo-beneficio. Pero las presuposiciones de los cálculos costo-beneficio minan el intento de Stich de convertirla en una explicación de la evaluación cognitiva.

Considérese un caso no problemático en el que se aplica el enfoque costo-beneficio. Si tengo que decidir entre dos tostadores y deseo usar el modelo costo-beneficio, empezaré determinando las consecuencias de comprar cada uno de los tostadores candidatos. Asigno valores a cada una de esas consecuencias y simplemente hago las cuentas. El tostador que tenga el valor esperado más alto es el tostador que debo comprar.

Al hacer todo esto, hago uso de mi sistema cognitivo. Tengo que averiguar las consecuencias relevantes; tengo que asignar valores a cada una de ellas; tengo que hacer las cuentas. El enfoque costo-beneficio asume que estas cosas se harán con precisión, de otro modo el hecho de que a un tostador se le asigne un número más grande mediante este proceso no tiene interés alguno. Así, se asume que mi sistema cognitivo está generando verdades acerca de los tostadores,[7] verdades acerca de lo que valoro, y que está calculando con precisión ciertas funciones aritméticas. Hacer esas asunciones es perfectamente legítimo cuando uno trata de idear un procedimiento de decisión para la compra de tostadores. Así es como averiguamos qué tostador sirve mejor a nuestros intereses, sean cuales fueren esos intereses.[8]

[7] O probabilidades exactas. Esta complicación no ayudará a Stich.

[8] Un árbitro me recordó que Stich negaría esto. Ciertamente, es la idea central del capítulo 5 de Sitch (1990) argumentar que la noción de verdad es una noción idiosincrásica sin ninguna significación cognitiva. No es posible que aquí haga justicia al argumento de Stich. Sin embargo, aquellos que favorecen los análisis costo-beneficio tradicionalmente han asumido los supuestos que yo les atribuyo en el texto. Sería interesante ver precisamente cómo se ve-

Ahora bien, Stich propone que evaluemos los sistemas cognitivos más o menos de la misma manera. No valoramos la verdad, nos dice Stich, pero sí valoramos una gran cantidad de cosas: salud, felicidad, el bienestar de nuestros propios hijos, y así sucesivamente. Así, al evaluar nuestros sistemas cognitivos, deberíamos escoger aquellos que favorecen las cosas que valoramos (en lugar de aquellos que favorecen la verdad) justo como hacemos cuando elegimos un tostador.

Ahora bien, no será injusto con Stich que asumamos que los sistemas cognitivos que son efectivos en producir felicidad y otras cosas son muy diferentes, tanto en sus inferencias como en las creencias que producen a fin de cuentas, de sistemas cognitivos que son eficaces para producir verdades. De hecho, sería milagroso si todos los sistemas cognitivos produjeran inferencias y creencias del mismo modo, sin tener en cuenta los fines a los que efectivamente sirven. Es más, si éste fuera el caso, privaría a la posición de Stich de su interés, puesto que Stich tiene la intención de avalar sistemas muy distintos de aquellos que favorecen las teorías veritistas. Así, podemos suponer con seguridad, sin ser injustos con Stich, que aquellos sistemas cognitivos que satisfacen sus estándares epistémicos producen creencias que, por lo general, no son verdaderas.

Me parece que si aceptamos un sistema cognitivo del tipo que Stich recomienda, nuestro proyecto de satisfacer nuestros deseos se verá minado, sean cuales fueren esos deseos. Pues imaginemos ahora que nos enfrentamos de nuevo con la posibilidad de escoger entre dos tostadores, y supongamos que no tenemos un sistema cognitivo que sea eficaz para alcanzar la verdad. Supongamos que, en lugar de esto, poseemos un sistema cognitivo que favorece la felicidad, pues somos gente terriblemente simple y no nos importa nada más que la felicidad. Al escoger entre dos tostadores, nuevamente, tenemos que averiguar las consecuencias de las dos compras; tenemos que asignar valores a cada una de ellas; tenemos que hacer algunas cuentas. Si lleváramos a cabo este cálculo usando un sistema cognitivo que nos entregara creencias verdaderas, estaríamos

ría una reconstrucción sticheana completamente desarrollada de los análisis costo-beneficio.

informados sobre las consecuencias que de hecho tiene la compra de cada tostador, sobre qué es lo que de hecho valoramos, y sobre el grado al que esas consecuencias producen de hecho aquellas cosas que valoramos. Así, llegaríamos a saber qué tostador sirve mejor a nuestros intereses, sean los que fueren esos intereses.

Pero Stich no nos recomienda dicho sistema cognitivo. En su lugar, aboga a favor de los sistemas cognitivos que sirven, ellos mismos, a nuestros intereses. Y hemos visto que podemos, sin cometer una injusticia contra Stich, asumir que tales sistemas cognitivos producen creencias muy diferentes de las que producen los sistemas que son conducentes a la verdad. Pero esto significa que cuando el sistema cognitivo conducente a la felicidad se dirige a la tarea de evaluar tostadores, no nos dirá cuáles son de hecho las consecuencias de comprar cada tostador; en lugar de eso, nos dirá cuáles son las creencias acerca de esas consecuencias que nos harán más felices. De manera similar, el sistema cognitivo conducente a la felicidad no nos dirá con exactitud qué es lo que valoramos; en lugar de eso, nos dirá qué es lo que nos haría más felices creer que valoramos. Finalmente, no nos dirá con exactitud, considerando todo lo que hay que considerar, qué es lo que servirá mejor a nuestros intereses, sino qué es lo que nos haría más felices creer que servirá mejor a nuestros intereses, considerando todo lo que hay que considerar. Como hemos visto, no es injusto con Stich asumir que en cada uno de estos casos el sistema conducente a la felicidad arrojará resultados diferentes de los del sistema conducente a la verdad. Para poner este asunto de manera sólo un poco diferente, el sistema conducente a la felicidad no nos dirá qué tostador de hecho nos hará más felices. Entonces, permitir que nuestros sistemas cognitivos estén determinados por la totalidad de nuestros intereses diferentes de la verdad mina nuestra habilidad de tomar decisiones, fuera del ámbito cognitivo, que nos conduzcan a esas mismas cosas que nos interesan.

No es arriesgado decir, creo yo, que el método de evaluación epistémica propuesto por Stich no hace el trabajo que se supone que tenía que hacer. Irónicamente, el intento de Stich de diseñar un esquema pragmático de evaluación cognitiva tropieza con dificultades precisamente donde una elucidación pragmá-

tica debería ser más fuerte: a saber, al permitirnos actuar de acuerdo con cualesquiera que sean los intereses que nos importen. Es sólo porque evalúa sistemas cognitivos que no toman en cuenta el efecto que tal evaluación tendría en nuestras acciones, que Stich puede recomendar el sistema cognitivo que de hecho recomienda.[9] Parece que alguien que se preocupe por actuar de un modo que promueva las cosas que le interesan, y esto nos incluye a todos, tiene razones pragmáticas para favorecer un sistema cognitivo que sea eficaz en generar verdades, sea o no que se interese en la verdad de otro modo. Deberíamos, por lo tanto, adoptar un método de evaluación cognitiva que avale los procesos conducentes a la verdad.

5

El argumento que acabo de dar contra Stich parece proporcionar la base para una explicación de la fuente de las normas epistémicas que permitiría, por un lado, que se deriven de nuestros deseos de manera tal que elimine cualquier misterio acerca de ellas y, por el otro, que sean universalmente

[9] Esto puede sugerir que creo que el método de evaluación cognitiva de Stich podría ser efectivo para llevar a cabo modificaciones en sistemas cognitivos, y que las dificultades sólo surgen cuando los resultados de esos sistemas cognitivos se usan en la evaluación de elecciones para la acción. Ahora bien, esto sería un pobre consuelo para Stich o cualquier otro pragmatista, pero yo no creo que el sistema de evaluación de Stich funcione ni siquiera a esta escala extremamente limitada. Imagínese a alguien evaluando su propio sistema cognitivo para ver, como Stich sugiere que debemos hacer, la medida en la que es conducente a las cosas que le importan. Por razones como las presentadas en el argumento anterior, tal evaluación será exacta sólo si el agente usa un sistema cognitivo que genere verdades. Si el agente abandona tal sistema cognitivo en favor de algún sistema no conducente a la verdad, entonces cuando el agente sea llevado a reevaluar su sistema cognitivo en relación con los de otros, no determinará con exactitud los méritos comparativos de los dos sistemas, ni siquiera en relación con sus propios estándares. Habiendo abandonado un sistema cognitivo conducente a la verdad por uno que satisfaga las muchas cosas que él valora, no será más capaz de evaluar con exactitud los méritos de su sistema cognitivo de lo que sería capaz de evaluar con exactitud los méritos de los tostadores. Así, el sistema de evaluación cognitiva de Stich no podría ponerse a trabajar en evaluaciones cognitivas sucesivas, aun cuando a uno no le importaran en absoluto las maneras en las que las creencias influyen en las acciones.

aplicables y no meramente contingentes a condición de que se tengan ciertos valores. Dado que esto parece proporcionarnos casi todo lo que se podría querer razonablemente de una elucidación de las normas epistémicas, nos interesará examinar esta manera de ver las cosas con algún cuidado.

El problema para Stich surgió porque necesitamos hacer evaluaciones de cursos alternativos de acción y, sea lo que sea que nos interese, necesitamos que esas evaluaciones se hagan con exactitud, esto es, mediante un sistema cognitivo que genere verdades. Si hemos hecho revisiones en nuestro sistema cognitivo que lo hace incapaz de cumplir esa función, entonces dados nuestros propios estándares nos habremos hecho a nosotros mismos un flaco servicio. Es, pues, de vital importancia que nuestros sistemas cognitivos se mantengan adecuados para el propósito de realizar los cálculos costo-beneficio pertinentes. Y lo que esto requiere es que nuestros sistemas cognitivos sean precisos, esto es, que nos lleven de manera fiable a la verdad.

Esto sugiere que la evaluación epistémica adquiere un papel especial. Tal evaluación no puede ser, como sugiere Stich, una evaluación que tome en consideración todas las cosas que hay que considerar; no puede ser tan omniabarcante. Precisamente porque se requiere que nuestros sistemas cognitivos lleven a cabo evaluaciones relativas a nuestros múltiples intereses, y que lleven a cabo esas evaluaciones con precisión, los estándares mediante los que evaluaremos esos sistemas cognitivos mismos deben permanecer aislados de la mayoría de las cosas que valoramos intrínsecamente, sea lo que sea aquello que valoremos. Esto da una razón para interesarse por la verdad, sean las que sean aquellas otras cosas por las que nos interesemos. También nos da una razón para evaluar los sistemas cognitivos por su conductividad a la verdad. Y esto es precisamente de lo que trata la evaluación epistémica. Aquí, la verdad desempeña un papel preeminente.

¿Acaso he asumido aquí que la evaluación epistémica se mide por la conductividad a la verdad y nada más? No. He argumentado que la verdad es aquí preeminente; que cualquier elucidación de la evaluación epistémica que no considere que la verdad tenga un papel central es inadecuada. Todavía puede haber espacio para que otros factores desempeñen algún pa-

pel. Mi argumento a favor de la importancia de la verdad giró sobre el hecho de que está implicada en ciertos cálculos costo-beneficio; los cálculos que debemos realizar para tomar decisiones entre cursos alternativos de acción deben hacerse con precisión. Pero es probable que una variedad de metas diferentes de la verdad también estén implicadas en esta tarea. Un sistema de evaluación que fuera perfectamente preciso pero que no pudiera llevar a cabo su evaluación en tiempo real[10] sería de poco valor. La tarea de la evaluación, por lo tanto, trae consigo ciertas exigencias. Hay espacio para la discusión sustantiva sobre cuáles son esas exigencias. Y es justamente este tipo de discusión lo que dota de sustancia a los debates acerca de las dimensiones de la evaluación epistémica.

6

He argumentado que la evaluación epistémica encuentra su fundamento natural en nuestros deseos, de tal manera que hace que la verdad sea algo que deba importarnos, independientemente de que valoremos otras cosas. Esto nos proporciona una explicación pragmática de la fuente de la normatividad epistémica, pero una explicación que es universal y que también permite que la verdad desempeñe un papel central. Los pragmatistas suelen sugerir que la evaluación epistémica tiene poco que ver con la verdad; pero si estoy en lo correcto, es por razones pragmáticas que la verdad tiene la importancia que tiene en la evaluación epistémica.

Algunos, creo yo, anhelarán un fundamento más fuerte para la normatividad epistémica, una explicación que haga al mandamiento de buscar la verdad no meramente hipotético, aun cuando fuera universal, sino categórico. Tal explicación implicaría que el valor de la verdad no es meramente instrumental, como yo he sugerido, sino intrínseco, y que otorgarle valor intrínseco a la verdad no es meramente opcional, sino algo requerido. Yo no sería hostil a tal explicación, pero actualmente no veo ninguna manera de dotarla de sustancia. Tal y como están las cosas, creo que la explicación de la normatividad epistémica

[10] Cherniak 1986 contiene una discusión iluminadora sobre este asunto.

que ofrezco nos permite darle sentido a mucho de lo que una explicación categórica podría proveer, y que al mismo tiempo elimina el misterio de las normas epistémicas. En la medida en que quede un residuo que una explicación categórica nos aporte y que mi explicación no aporte, queda por verse si ese residuo tiene realmente algún sentido.[11] *

[*Traducción: Alfonso Anaya Ruiz Esparza; revisión: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

[11] Un tipo de elucidación de las normas epistémicas que no he considerado aquí, como un árbitro me lo señaló, derivaría de una teoría de la virtud epistémica o de la responsabilidad epistémica. Yo mismo he tratado de motivar una explicación semejante (en Kornblith 1983); véase también Code 1987 y Sosa 1991a. Actualmente no veo una manera de desarrollar tal explicación sin suscribir la explicación instrumental del valor epistémico ofrecida aquí. Otros que favorecen el enfoque de la virtud epistémica, sin embargo, pueden tener en mente una explicación independiente del valor epistémico.

*Estoy en deuda con Derek Pereboom, Lyne Baker, George Sher, William Talbott y un árbitro anónimo por sus útiles comentarios a una versión anterior de este trabajo. David Christensen me dio consejos que resultaron en cambios sustanciales en la estructura del argumento; estoy especialmente en deuda con él. Además recibí útiles comentarios del público en la Universidad Concordia, la Universidad Estatal de Nueva York en Albany y la reunión de 1991 de la División Oeste de la American Philosophical Association. Después de escribir este artículo, Alvin Goldman me envió un borrador de su 1991. Hay una buena dosis de traslapes entre lo que Goldman tiene que decir sobre Stich y la sección 4 de este artículo.

DECIDIR CREER*

BERNARD WILLIAMS

Cuando uno se propone examinar filosóficamente el tema de la creencia, puede inclinarse a pensar en cosas tales como las creencias religiosas o morales, tomando la creencia en el sentido de una convicción de índole ideológica o práctica. De hecho, muchos de los problemas más interesantes de la filosofía de la creencia se ocupan de creencias de ese tipo. Sin embargo, éste no es el tema del cual hablaré aquí, aunque espero que lo que diga tenga alguna importancia para las preguntas que surgen en esos terrenos. Deseo comenzar por el problema de qué es creer algo y, después, pasar a examinar (someramente) hasta qué punto, si es que tal cosa es posible, puede estar relacionado creer algo con la decisión y la voluntad. Para llevar a cabo esta discusión, no voy a tomar en cuenta las creencias religiosas y morales, sino casos de creencias que más claramente son fácticas: el tipo de creencia que se tiene cuando se cree, sin más, que llueve, o cuando se cree que esa persona que está ahí es el padre de uno, o cuando se cree que la sustancia que está frente a uno es sal.

Hablaré de la creencia como un estado psicológico. La palabra "creencia", desde luego, puede usarse de igual manera para hablar tanto del estado de alguien que cree algo como de lo creído por él. Asimismo podemos hablar de las creencias de modo impersonal, como cuando hablamos de ciertas proposiciones que la gente cree o podría creer. Pero mi preocupación primordial será la creencia en cuanto estado psicológico: hablaré sobre la gente que tiene creencias acerca de cosas.

*Originalmente publicado como el capítulo 9, "Deciding to Believe", de Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 136–151. Traducido con autorización.

El objetivo último de mis observaciones serán las relaciones entre la creencia y la decisión, y ciertos enigmas concernientes a la relación entre estas dos ideas. Pero antes de que podamos estar en posición de examinar los problemas que se refieren a las relaciones entre la creencia y la decisión, tenemos que responder algunas preguntas acerca de qué es la creencia. Comenzaré por enunciar cinco características –o lo que tengo por tales– de la creencia. Esto no será muy puntual y cada una de las cinco cosas que mencionaré como características de la creencia puede dar lugar a bastantes controversias y consideraciones filosóficas. Al mencionar estos cinco rasgos, será necesario mencionar cosas que pueden parecer problemáticas o completamente triviales.

El primero de estos rasgos es algo que puede resumirse a grandes rasgos de esta manera: las creencias apuntan a la verdad. Cuando digo que las creencias apuntan a la verdad, pienso en concreto en tres cosas. Primero: la verdad y la falsedad son una dimensión de evaluación de las creencias, en contraste con muchos otros estados o disposiciones psicológicas. Así, si alguien tiene simplemente un hábito de determinada clase o tiene meramente cierta disposición a realizar una acción de determinada clase, no es apropiado preguntar si su hábito es verdadero o falso, y tal hábito o disposición no se relaciona tampoco con algo que pueda llamarse verdadero o falso. Sin embargo, cuando alguien cree algo, cree algo que puede evaluarse como verdadero o falso, y su creencia, entendida como el contenido de lo que cree, es verdadera o falsa. Si una persona reconoce que lo que ha venido creyendo es falso, por ello mismo abandona la creencia que tenía y así llegamos al segundo rasgo: creer que p es creer que p es verdadera. Creer que las cosas son así o asado es lo mismo que creer que eso es verdadero. Éste es el segundo punto contenido en el lema "las creencias apuntan a la verdad".

La tercera característica, estrechamente relacionada con las anteriores, es la siguiente: decir "creo que p" conlleva, en general, la afirmación de que p es verdadera. Decir "creo que p" conlleva el mensaje de que p es el caso. Es una manera, tal vez un poco matizada, de afirmar que p es verdadera. Esto se relaciona con el hecho de que decir "creo que p, pero no es ver-

dad que *p*", "creo que está lloviendo, pero no está lloviendo", constituye una paradoja señalada, como es bien sabido, por G.E. Moore. Ésta es una paradoja, pero no una contradicción formal. Si lo fuera, entonces, en general "*x* cree que *p*, pero *p* es falsa" también sería una contradicción. Pero obviamente no es así. Puedo decir, por lo tanto, sin caer en paradoja alguna, que "Jones cree que *p*, pero *p* es falsa"; la paradoja sólo surge, en primera persona, cuando digo: "creo que *p*, pero *p* es falsa". La paradoja se conecta con el hecho de que yo afirme estas dos cosas; se conecta con el hecho de que "creo que *p*" conlleva una pretensión implícita de la verdad de *p*.

Este trío de consideraciones constituyen el primero de los rasgos de la creencia que deseo mencionar: el que resumí vagamente al decir que "las creencias apuntan a la verdad".

El segundo rasgo de la creencia es que su expresión más directa, básica, simple y elemental es la afirmación. Esto es, el modo más directo de expresar mi creencia de que *p*, es haciendo una afirmación. Y pienso que lo que sigue es importante: la afirmación que hago, que es la expresión más directa y elemental de mi creencia de que *p*, es la afirmación de que *p*, y no la afirmación de "creo que *p*". La expresión más elemental y directa de la creencia de que está lloviendo es decir "está lloviendo", y no decir "creo que está lloviendo". "Creo que está lloviendo" cumple una tarea bastante especial. De hecho, cumple varias tareas especiales.[1] En algunos casos, la expresión se utiliza para realizar algo muy semejante a una observación autobiográfica; pero a menudo en nuestro discurso cumple la tarea especial de expresar la creencia de que *p*, o de afirmar que *p*, de un modo muy matizado. En general, si alguien me dice: "¿Dónde está la estación?", y respondo: "Creo que se encuentra tres calles hacia allá y luego a la derecha", el interlocutor tendrá un poco menos de confianza en mi expresión que si simplemente dijera: "Se encuentra tres calles hacia allá y luego a la derecha". En el terreno de la acción encontramos un paralelo cercano en el contraste entre decir: "Haré tal y cual

[1] Es importante resaltar esta cuestión. Es aún más importante no suponer que las indagaciones en torno a la frase "creo que *p*" constituyan la mejor manera de comprender qué es la creencia; de la cuestión que hemos resaltado se sigue que esto no es así.

cosa" y decir: "Tengo la intención de hacer tal y cual cosa." La expresión directa y originaria de una intención de hacer tal y cual cosa no es decir: "Tengo la intención de hacer tal y cual cosa", sino decir: "*Haré* tal y cual cosa."

Lo anterior no equivale a negar que las creencias puedan adscribirse a animales que carecen de lenguaje. Hay razones, sin embargo, para decir que esas creencias lo son en un sentido empobrecido. Hay muchos problemas interesantes en este terreno; me referiré brevemente a uno de ellos. Hay cierta convencionalidad acerca de la atribución a un animal de algo como una creencia. Supongamos que mostramos a un conejo, o a un animal parecido, algo semejante a la máscara de un zorro, y que cuando el animal advierte ese objeto exhibe un comportamiento característico del miedo. Podríamos decir en este caso que el conejo ha *tomado* por un zorro lo que se le presentó. Probablemente no utilizaríamos la frase, más bien pomposa, de que el conejo *creyó* que era un zorro, aunque eso podría no ser tan raro en todos los casos. En el caso de animales cuyo comportamiento es —en nuestros términos— obviamente más sofisticado, y especialmente en casos tales como el de los perros, que desempeñan un papel muy singular para la humanidad ya que proyectamos en ellos una enorme cantidad de rasgos antropomórficos, en esos casos, la palabra "creencia" puede parecernos más atinada. De cualquier modo, no hay duda de que decimos que los animales toman unas cosas por otras y que reconocen cosas en cuanto tales; e incluso, al menos en ciertos casos, que *creen* que algo es una determinada cosa. El lío es el siguiente: ¿de dónde procede este *concepto* que, por así decirlo, pretendemos que el animal utiliza? No pensamos que, efectivamente, el animal tenga el *concepto* de "zorro". Tenemos idea de lo que significa que un ser humano posea el concepto de "zorro"; tenemos una idea diferente de lo que es para él poseer el concepto más general, por ejemplo, de "depredador". Si se nos preguntara: ¿pensó el conejo que lo que tenía enfrente era un zorro, o pensó simplemente que era un depredador?, tendríamos dificultades para responder esta pregunta, de hecho, las tendríamos para saber qué hacer para responderla.

Esto tiene una interesante derivación. Supongamos que hay un perro cuyo dueño es el presidente de Estados Unidos; de-

terminada figura aparece en la puerta y el perro se despierta y endereza las orejas cuando oye a la persona cruzar el umbral. Decimos: "este perro tomó a la persona que venía por el corredor por su dueño". Si el dueño del perro fuera el presidente de Estados Unidos no diríamos que el perro tomó a esa figura por el presidente de Estados Unidos. ¿Decir acaso que el perro tiene el concepto de "dueño" suena mejor que decir que el perro tiene el concepto de "presidente de Estados Unidos"? ¿Por qué? El concepto de "dueño" es un concepto que supone un conocimiento complejo de las convenciones humanas, la sociedad, etc., de la misma manera que el concepto de "presidente de Estados Unidos". Parece que hay tanta convencionalidad o artificialidad en atribuir a un perro el concepto de "dueño", como en atribuirle el concepto de "presidente de Estados Unidos". ¿Por qué, entonces, nos parece más aceptable decir que un perro toma a cierta figura por su dueño, que decir que un perro toma a cierta figura por el presidente de Estados Unidos? Creo que la respuesta a esto tiene que ver con el hecho, no de que el perro tenga realmente un concepto efectivo de "dueño", lo cual sería absurdo, sino de que una gran parte del comportamiento del perro está de hecho condicionada por situaciones que suponen que alguien sea su dueño, mientras que una parte mínima del comportamiento del perro está condicionada por situaciones que involucren, de un modo esencial, que alguien sea presidente de Estados Unidos. En otras palabras, el concepto de "dueño" está contenido en nuestra descripción del reconocimiento, o cuasipensamiento, o creencia del perro, porque éste es un concepto que creemos adecuado usar cuando explicamos gran parte del comportamiento del perro. Creo que es algo como esto lo que justifica la inclusión de ciertos conceptos en los cuasipensamientos o creencias de un animal, y el rechazo a incluir otros conceptos en los cuasipensamientos o creencias de un animal. Sin embargo, en el caso de los seres humanos, la situación no es exactamente así porque tenemos otras pruebas para saber qué conceptos tiene de hecho el ser humano.

Éste es, por lo tanto, el segundo rasgo de la creencia: la expresión más directa de una creencia es una afirmación. Pero esto no nos impide usar los conceptos de creencia, o algo pare-

cido a la creencia, en relación con animales que son incapaces de hacer afirmaciones y no poseen un lenguaje; aunque debemos estar precavidos de que esas creencias, reconocimientos, etc., se adscribirán a los animales en un sentido empobrecido y —creo haber dicho lo bastante para sugerirlo— en algún sentido convencionalizado.[2]

El tercer rasgo de la creencia es que aunque la expresión más directa, simple y elemental de la creencia, por parte de una criatura que utiliza el lenguaje, sea una afirmación, la afirmación de que *p* no es ni condición necesaria ni condición suficiente, y ésta es la cuestión que deseo subrayar, de tener la creencia de que *p*. No es una condición necesaria porque puedo tener creencias que no expreso y que no expresaré. De hecho, es muy razonable decir que la mayor parte de la gente, la mayor parte del tiempo, posee un gran número de creencias que no expresa, nunca ha expresado y nunca expresará. Sin embargo, lo que quiero subrayar es lo opuesto. A saber, que es posible que alguien afirme que *p* y trate de conseguir que otros piensen que *p*, y que crean que él cree que *p*, aunque de hecho no sea así. Es decir, la afirmación puede ser insincera.

El hecho de que una afirmación pueda ser insincera, lo cual es un hecho extremadamente importante sobre la afirmación, muestra algo que de todos modos es obvio: que la creencia no puede definirse como una aceptación, al menos si "aceptación" se toma como el nombre de una acción que podemos realizar abiertamente. Si tomamos "aceptar" como algo similar a aceptar una invitación (esto es, alguien se me acerca y me dice: "Vendrás a mi fiesta mañana", y acepto si digo algo como: "Sí, iré"), entonces, en ese sentido de "aceptar", la "aceptación" es el nombre de algo parecido a un acto de habla, y una creencia no puede equipararse con una aceptación en tal sentido. Supongamos que alguien se acerca y me dice: "¿Aceptas que *p*?"

[2] No creo que afirmar que un concepto psicológico se aplique a otros animales en un sentido "empobrecido" se siga del hecho de que carezcan de un lenguaje, ni creo que sea en sí mismo en absoluto explicativo. Algunos conceptos psicológicos —por ejemplo, algunos conceptos de acción— se aplican *directamente* a los animales. El juicio de que hay "empobrecimiento" o "convencionalidad" tiene que demostrarse a partir de consideraciones especiales, como las concernientes a la elección de conceptos que aparecen en esa aplicación.

o "¿Aceptas que tal y cual cosa es verdad?" Si digo simplemente: "Sí", entonces habré aceptado, en el sentido de acto de habla de aceptar una proposición; exactamente como en el acto de habla de aceptar una invitación. Pero, desde luego, esto no es una condición suficiente de que yo crea que *p*, porque esta aceptación pudo haber sido insincera. La creencia se ubica en el nivel de lo que hace que mi aceptación sea sincera o insincera; no se ubica en el nivel de esas aceptaciones mismas. De modo que tenemos la imagen de la creencia como un estado interno que mis afirmaciones explícitas pueden representar bien o mal. De manera similar, los enunciados de intención o las promesas pueden ser sinceros o insinceros en función de que representen o no un estado interno de intención. Dado que la expresión típica de una creencia es una afirmación, ésta puede llamarse insincera sólo en el caso en que la persona realmente [no] crea lo que afirma. Ésta es, entonces, la tercera característica: puesto que la afirmación puede ser insincera, la afirmación no es condición necesaria ni suficiente de la creencia.

La cuarta característica es que las creencias acerca de hechos pueden basarse en pruebas. Esto puede significar más de una cosa. El sentido más débil de esto es que el contenido de una determinada creencia puede hacerse más probable o respaldarse con base en ciertas proposiciones que funcionan como pruebas. Si digo que la creencia de que un pueblo de lengua griega ocupó la antigua Creta en determinada fecha se basa o se apoya en las pruebas de tales y cuales excavaciones, al decir esto no estoy hablando de las creencias de una persona concreta, sino que estoy hablando de una proposición concerniente a la historia de Creta y digo que tal proposición se apoya de hecho en ciertas pruebas existentes. Pero vayamos al caso en el que nos referimos a la creencia de una persona particular. Al decir que su creencia se basa en pruebas particulares, no querríamos decir sólo que tiene la creencia y que puede defenderla mediante las pruebas, sino también que tiene la creencia precisamente porque tiene esas pruebas. Lo cual significa que si dejara de creer en las pruebas, entonces, en igualdad de condiciones, dejaría de tener esa creencia. En este caso, algo que es verdadero de él —a saber, que cree que *p*— depende de que otra cosa sea también verdadera de él —a saber, que crea aque-

llas proposiciones que funcionan como pruebas—. En este sentido, en el que la creencia de alguien se basa en su creencia en ciertas proposiciones que funcionan como pruebas, tenemos un enunciado de la forma: "*A* cree que *p* porque cree que *q*"; y tales enunciados son con frecuencia verdaderos de la mayor parte de nosotros.

Cuando la conexión entre *p* y *q* es una conexión racional, es decir, en los casos en que *q* es realmente algún tipo de prueba de que *p*, podemos entonces decir: "*p* porque *q*"; si alguien me dice: "¿Por qué *p*, por qué crees que *p*", con todo derecho puedo responder: "Porque *q*". Desde luego, hay otros casos en los que *A* cree que *p* porque cree que *q*, que no son ejemplos de conexión racional o ni siquiera de una conexión supuestamente racional. Es simplemente un hecho acerca de él o ella que cree una cosa porque cree otra a través de cierta asociación irracional. En este caso no puede decir correctamente "*p* porque *q*", esto es, no puede afirmar una conexión racional entre las dos proposiciones. Aquí tenemos un caso en que alguien cree una cosa porque cree otra, y esa conexión es puramente causal. Lo que deseo precisar es que cuando la conexión es racional, es decir, cuando alguien no sólo cree que *p* porque cree que *q*, sino que nosotros y él podemos decir "*p* porque *q*", esto no impide que el "porque" sea causal en frases como "*A* cree que *p* porque cree que *q*". El hecho de que exista una conexión racional entre *p* y *q* no quiere decir que no haya una conexión causal entre el hecho de que *A* crea que *p* y el que crea que *q*. En los casos irracionales tendemos a destacar la mera conexión causal entre las creencias de alguien, porque en esos casos no hay nada más que una conexión causal entre ellas. Pero esto no quiere decir que, cuando una persona tiene una creencia fundada racionalmente en otra, *no* haya una conexión causal entre el creer una cosa y el creer la otra. De hecho, creo que, en general, es verdad que cuando *A* cree que *p* porque cree que *q*, este "porque" es un "porque" causal. Es el "porque" de una explicación causal, la explicación de cómo uno de los estados de *A* está causalmente conectado con otro.

En filosofía de la mente tenemos una dificultad genuina y sistemática para dar contenido a ese "porque" causal, y esto es

así, principalmente, porque tenemos un modelo muy impreciso del tipo de estado interno que es la creencia. Sin embargo, ésta no puede ser una objeción particular a las conexiones causales entre las creencias en el caso en que se conectan con pruebas, porque hay muchos otros casos en los que tenemos que invocar una conexión causal entre tales estados internos aunque sigamos teniendo una idea borrosa de en qué consista esa conexión causal. El caso más obvio de esto es recordar cosas que uno ha experimentado en el pasado. Supongamos que decimos, respecto de cierta persona, que recuerda haberse perdido en el parque cuando tenía cinco años. ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que sea el caso que recuerda haberse perdido en el parque cuando tenía cinco años? La primera es que él debió de hecho haberse perdido en el parque cuando tenía cinco años y debió haber tenido experiencia de ello en aquel momento. La segunda es que debe saber ahora que se perdió en el parque y tener algún otro conocimiento de aquella experiencia. Pero esto no basta. Supongamos que lo que sucedió fue que se perdió en el parque cuando tenía cinco años, pero que todo lo que ahora sabe acerca de ese hecho es el resultado de lo que su madre le dijo hace algunos años. Entonces, no sería verdad que recuerda haberse perdido en el parque cuando tenía cinco años. La otra condición que hace que podamos decir que él recuerda haberse perdido en el parque es que ahora lo sepa porque lo experimentó.[3] Esta condición necesaria del recuerdo de sucesos apela exactamente al tipo de "porque" causalmente indeterminado que necesitamos en el caso de una creencia que se basa en otra, de una persona que cree que *p* porque cree que *q*.

A veces se argumenta contra la idea de que podamos tener una conexión causal en este terreno sobre las bases siguientes. No es posible que en el pensamiento racional uno llegue causalmente a una creencia porque tenga otra creencia, pues entonces sería un perpetuo milagro que las leyes de la naturaleza funcionaran de modo tal que ciertas consideraciones racionales causaran que uno tuviera ciertas creencias. Concediendo el tipo de hecho diferente que consiste en que *q* efectivamente

[3] Sobre este asunto, véase Martin y Deutscher 1966.

apoye a *p*, y que *q* sea una prueba de que *p*, ¿no parece un accidente feliz y hasta milagroso que cuando creo que *q* sucede que creo que *p*? Esta objeción es básicamente un ejemplo de lo que Wisdom ha llamado el "estrabismo metafísico", es decir, el error que consiste en contar los mismos hechos dos veces para luego encontrar que la relación entre ellos es misteriosa. No hay aquí dos hechos, el primero, que los hombres sean criaturas racionales que sostienen creencias con bases racionales y, el segundo, que tengan creencias que muy a menudo causan otras de modo que expresan sus conexiones racionales. Según este punto de vista, la aparición de criaturas capaces de pensamiento racional es simplemente la aparición de criaturas capaces de tener creencias que se relacionan de ese modo entre ellas. Alguien puede pensar que es un milagro que tales criaturas hayan aparecido, pero si lo es, al menos no es *otro* milagro que existan en ellas las conexiones causales requeridas. Si las conexiones causales se interrumpieran, dejarían simplemente de ser criaturas racionales; y dado que muchas de las creencias que sostienen las criaturas racionales sólo las pueden tener las criaturas racionales, dejarían por completo de ser capaces de tener tales creencias.

No toda creencia *fundada* que tengo se basa en *pruebas*. Tengo algunas creencias que no son (en lo que respecta a la probabilidad de su verdad) fortuitas o arbitrarias, y que son creencias que es muy apropiado tener, pero que no están basadas en otras pruebas. Es decir, no están basadas en otras creencias que yo tenga. De hecho, hay una muy buena razón por la que no puede suceder que cada creencia que uno tenga esté basada en otra creencia que uno tenga, a saber, uno no podría nunca terminar (ni empezar). Es suficientemente claro que hay creencias no fortuitas que no están basadas en pruebas ulteriores. Los ejemplos más notables de esto, desde luego, son las creencias de percepción, creencias que uno adquiere utilizando los sentidos al moverse en el ambiente circundante.

En el caso de la percepción humana, nos encontramos con algo que estaba ausente en el examen anterior de las "creencias" de los animales. Podemos entender en qué consiste que un sujeto adquiera una creencia de su medio ambiente, y tenemos una especie de garantía de que los términos en que des-

cribimos la causa, es decir, el medio ambiente que hizo surgir su creencia, pueden coincidir con los conceptos que el sujeto utiliza al describir el medio ambiente y, por lo tanto, al expresar sus creencias. La condición misma para tener una experiencia compartida, un lenguaje compartido y para percibir un medio común que podemos saber que es tal, es la siguiente: compartimos conceptos que simultáneamente nos habilitan para expresar nuestras creencias sobre el ambiente, para describir tal ambiente y para describir la percepción que otros tienen de ese ambiente. Por lo tanto, conseguimos que coincidan nuestras descripciones del medio ambiente que produce causalmente la creencia de otra persona, con los conceptos que ella misma utiliza al expresar la creencia y al describir el medio ambiente. Esto evita el elemento esencialmente convencional que hemos encontrado en el caso de los animales, el tipo de arbitrariedad sobre qué conceptos utilizamos al describir sus reconocimientos o sus creencias. En el caso de un ser humano, tenemos sus propias aseveraciones, su propio aparato conceptual, que nos aclararán cómo ve el mundo. Tanto la causa como el efecto se describen a partir de los recursos de un lenguaje común.

Esto es todo lo que diré sobre la causalidad de la creencia; éste fue el cuarto rasgo de las creencias. Las creencias pueden basarse en pruebas. A veces es verdad que una persona cree que *p* porque cree que *q*. Yo tomo este "porque" como un "porque" causal, y he intentado deshacerme al menos de una objeción contra esta tesis. El quinto y último aspecto sobre la naturaleza de la creencia (y esto es algo que mencionaré sin discutir en detalle) es que la creencia es en muchos sentidos una noción *explicativa*. En particular, podemos explicar lo que una persona hace, diciendo lo que cree. Es importante tener en cuenta el hecho de que no podemos explicar las acciones de una persona en términos de sus creencias sin suponer cuáles son sus proyectos, como tampoco es posible inferir sus proyectos a partir de sus acciones, sin suponer cuáles son sus creencias. Las tres cosas: proyecto, creencia y acción, van juntas. Suponiendo que conozco los proyectos y las creencias de alguien, puedo ser capaz de predecir sus acciones. Suponiendo que conozco sus acciones y sus proyectos, puedo inferir sus creencias.

Y suponiendo que conozco sus acciones y sus creencias, puedo inferir sus proyectos. Pero necesito básicamente conocer, o al menos poder colegir, dos de los tres, para ser capaz de obtener el tercero. Un ejemplo típico de esto es el siguiente: veo a un hombre que marcha con paso firme y decidido sobre cierto puente. Decimos que esto muestra que cree que el puente es seguro, pero, desde luego, esto es sólo relativo a un proyecto que es muy razonable asumir que tiene, a saber, evitar ahogarse. Si se tratara de una persona que, sorprendentemente, tuviera el proyecto de caerse al río, entonces, el que caminase con paso firme sobre este puente no manifestaría necesariamente la creencia de que el puente era seguro. Esto es bastante obvio. Ofrecemos nuestras explicaciones sólo en términos del trío compuesto de proyecto, creencia y acción.

Éstas son, entonces, las cinco características o rasgos de la creencia que he querido resaltar.

Ahora quiero considerar una máquina que, más o menos, satisface tres de las condiciones que acabo de mencionar: la primera, la segunda y la cuarta. En un sentido débil esta máquina produce afirmaciones; es decir, produce un texto impreso o, si se quiere, posee un sintetizador de lenguaje, aunque esto sería un lujo innecesario. En cualquier caso, produce mensajes que expresan proposiciones y tiene un dispositivo que distingue entre las proposiciones que afirma y, por ejemplo, las proposiciones que está dispuesta a considerar como hipótesis a lo largo de un razonamiento. Esta máquina produce algo que en un sentido crudo "afirma que es verdadero". Las cosas que la máquina produce pueden evaluarse en términos de verdad o falsedad y, de manera derivada, también pueden ser así evaluados los estados de la máquina que desembocan en estas afirmaciones. Además, los estados que acompañan algunas de estas afirmaciones se basan de un modo apropiado en otros estados, y la máquina llega a algunos de estos estados a partir de otros. Se trata de un proceso causal que, al menos, se parece mucho a una inferencia. Podemos añadir el hecho de que acumula información del medio ambiente; tiene varias piezas que funcionan como sensores que recogen información sobre el medio ambiente y ésta queda representada en estados internos de la máquina que más tarde dan lugar a afirmaciones apropiadas.

Ahora bien, sostengo que esta máquina no manifestaría creencias; sus estados no serían creencias. Serían ejemplos de una noción mucho más pobre que llamaré "estado *C*". ¿Por qué un estado *C* no llega a ser un estado de creencia? La razón esencial de esto, sostengo, es que la máquina no satisfaría la tercera condición de la lista que propuse anteriormente, es decir, no puede hacer afirmaciones insinceras, afirmar algo diferente de lo que cree. En esta máquina hay una ruta directa entre el estado en el que la máquina se encuentra y lo que imprime; o bien, si algo falla en esa ruta, falla mecánicamente; es decir, si algo interrumpe la conexión entre el estado interno normal para aseverar que *p* y su afirmación de que *p*, y produce algo diferente, se tratará simplemente de una avería. No se trata de una afirmación insincera, no es que intente hacerte creer que *p* cuando todo el tiempo ella realmente cree que no *p*: aún no le hemos dado los medios para hacer eso. El hecho de que no le hayamos dado dichos medios empobrece seriamente, en mi opinión, el concepto de creencia cuando se aplica a esta máquina. Desde luego, esto también significa que cuando dije que esta máquina hacía afirmaciones, de hecho debí haber puesto esto entre comillas; la "afirmación" misma tiene que entenderse aquí en un sentido pobre, porque nuestro concepto mismo de afirmación está ligado a la noción de decidir decir algo que refleje o que no refleje lo que uno cree. "Afirmación", en el caso de esta máquina, significa simplemente producir algo en modo aseverativo, sin matizarlo en modo alguno.

Sin embargo, es un rasgo notable de esta máquina que pueda tener estados *C* verdaderos a los que llegó de un modo no accidental, esto es, que no acontecieron de manera aleatoria sino que son el producto del medio ambiente, la programación, etc., estos estados podrían denominarse "conocimiento". Podemos decir que esta máquina sabe si tal o cual cosa es el caso, que sabe cuando sale el avión, que sabe dónde alguien dejó algo, que sabe dónde está ella misma, que sabe dónde están ciertos edificios en la ciudad. De hecho, yo sostendría que el uso de la palabra "saber", aplicada a esta máquina, no se aparta mucho de numerosos usos de la palabra "saber" aplicada a los seres humanos, mientras que un uso de "creer" aplicado a los estados *C* en que la máquina se encuentra, se aleja mucho del

modo en que utilizamos la palabra "creer". Podría existir *alguna* máquina a la que fuese apropiado adscribirle creencias; lo importante es notar que una máquina a la que fuese apropiado adscribirle conocimiento podría ser mucho más rudimentaria que una a la que fuese apropiado adscribirle creencias.

Esto va en contra de un prejuicio filosófico bastante profundo: que el conocimiento tiene que ser, al menos, tan excelente como la creencia, que el conocimiento es la creencia y mucho más; en particular, que es la creencia acompañada de verdad y de buenas razones. Me parece que este enfoque está en su mayor parte equivocado. Lo promueve el hábito de concentrarse en una situación muy particular que les encanta a los autores de escritos académicos sobre el conocimiento: lo que podría llamarse la situación del *examinador*: la situación en la que yo sé que *p* es verdad, esta otra persona ha afirmado que *p* es verdad, y yo planteo la pregunta de si esta otra persona realmente lo sabe o, por el contrario, sólo lo cree. Se me representa como alguien que revisa las credenciales que otra persona tiene para afirmar algo que yo sé con anterioridad. Evidentemente, esto favorece la idea de que el conocimiento es la creencia más razones y todo lo demás. Pero esto se aleja bastante de nuestra situación estándar respecto del conocimiento; nuestra situación estándar con respecto al conocimiento (en relación con otras personas) es más bien la de intentar encontrar a alguien que sepa lo que nosotros no sabemos; es decir, encontrar a alguien que sea una fuente fiable de información sobre algo. En este sentido, la máquina podría ciertamente saber algo. Nuestra pregunta estándar no es: "¿Sabe Pérez que *p*?" Nuestra pregunta normal es más bien "¿Quién sabe si *p*?"

De hecho, incluso con "Pérez sabe que *p*", no tenemos que tener todo este complejo aparato de razones. Considérese la siguiente situación. Dos personas viven una aventura amorosa ilícita; ella entra corriendo y dice: "Él lo sabe." Su amante responde: "¿Quieres decir que lo cree? Bueno, nosotros sabemos que es verdad, pero ¿tiene él buenas razones para pensar lo que piensa?" Ella dice: "Creo que se enteró por los chismes de los que viven al lado." ¿Estaría justificado su amante en decir: "Si es así, entonces no lo sabe"? Esto sería absurdo, fundamentalmente porque "él lo sabe" significa aquí "lo ha descubierto",

y no que tenga creencias verdaderas bien fundadas. Sin embargo, "lo ha descubierto" expresa algo más que "lo ha adivinado". "Lo ha descubierto" significa aproximadamente que ha adquirido una creencia verdadera por medio de una cadena de información que comienza en algún punto cercano a los hechos mismos.

En este caso, desde luego, podemos hablar de creencia. Lo que quiero resaltar es que la reflexión sobre éste y otros usos habituales de "saber" sugiere que mucho de aquello para lo que usamos el concepto de conocimiento podría conservarse si se aplicara a cosas como nuestra máquina que no tenía creencia alguna, sino algo menos que creencias.

Por lo que respecta a los estados *C*, la máquina podría encontrarse en estados *C* falsos; en estados *C* verdaderos a los que hubiera llegado accidental o fortuitamente; en estados *C* verdaderos a los que hubiera llegado de un modo no accidental, esto es, estados *C* que fueran verdaderos y que se produjesen de modos que estuvieran conectados con el hecho de que son verdaderos; a estos últimos los podríamos llamar conocimiento. Pero por lo que respecta a la creencia, la creencia genuina, necesitamos que sea posible la reticencia deliberada, no decir lo que uno cree, y la insinceridad, decir algo distinto de lo que uno cree. Por lo tanto, en cierto sentido, necesitamos la voluntad, ya que sólo con la capacidad de decidir afirmar lo que creemos o lo que no creemos, la capacidad de decidir hablar en vez de callar acerca de algo, obtenemos la dimensión que es esencial a la creencia, por oposición a un estado más rudimentario, el estado *C*, que podemos adscribir a la máquina que satisface las condiciones elementales.

A partir del concepto de lo que es una creencia, llegamos, pues, a una conexión entre la creencia y la decisión, a saber, la conexión entre la creencia genuina y la decisión de decir o no decir lo que creo, la decisión de usar palabras para expresar, o no, lo que creo. Esta decisión tiene que ver, sin embargo, con lo que decimos y hacemos; no es la decisión de creer algo. Hasta aquí, la creencia se conecta con la decisión porque la creencia se conecta con la decisión de decir. No es verdad que la creencia se conecte con ninguna decisión de creer. Aún no hemos llegado a nada por el estilo. De hecho, por lo que lleva-

mos dicho hasta ahora, parece que tenemos razones bastante buenas para decir que no cabe una decisión de creer. Bien podríamos pensar que las creencias son cosas que nosotros, por así decirlo, descubrimos que tenemos (para ponerlo en términos muy crudos), pero que podríamos decidir expresarlas o no. En general, uno tiene la impresión de que esto tiene que estar en la vía correcta.

Esto cuadra con la imagen que Hume ofreció de la creencia como un fenómeno pasivo, algo que nos sucede. Pero hay algo que resulta muy peculiar en la explicación de Hume: parece pensar que es simplemente un hecho contingente, relativo a la creencia, el que sea algo que nos sucede. En efecto, dice: hay cosas que puedes decidir y cosas que no puedes decidir, y esto significa simplemente que algunas cosas responden a la voluntad y otras no. Será un hecho contingente último que la creencia no responda a la voluntad. Ahora bien, tenemos que aceptar que hay casos de lo que podemos llamar limitaciones contingentes de la voluntad. Por ejemplo, supongamos que alguien dice que no puede ruborizarse a voluntad. ¿En qué consistiría el ruborizarse a voluntad? Podrías colocarte en una situación que consideraras que te haría ruborizar. Esto causaría que te ruborizaras —mediante un rodeo—, pero de ningún modo podría contar como ruborizarse a voluntad. Consideremos a continuación el caso de un hombre que consigue ruborizarse pensando en una escena embarazosa. Esto nos acerca un poco a lo que podría ser el ruborizarse a voluntad, pero quizá se describa mejor como hacer que uno se sonroje a voluntad. El mejor candidato de todos sería una persona que pudiera ruborizarse de un modo parecido a como uno puede contener la respiración. No sé si haya gente que pueda hacerlo, pero si nadie puede, será un hecho contingente que no pueda hacerlo.

La creencia no puede ser así; no es un hecho contingente que yo no pueda, así nada más, hacer que yo crea algo, como sí es un hecho contingente el que no pueda, así nada más, ruborizarme. ¿Por qué es esto así? Una razón está conectada con la característica de que las creencias apuntan a la verdad. Si pudiera adquirir una creencia a voluntad, podría adquirirla fuese verdadera o no; es más, sabría que podría adquirirla fuese o no verdadera. Si, con plena conciencia, yo pudiera decidir ad-

quirir una "creencia" sin importar su verdad, no estaría para nada claro que, antes de que eso sucediera, pudiera concebirla seriamente como una creencia, es decir, como algo que pretendiese representar la realidad. Por lo menos tiene que haber una restricción en lo que ocurriría después del suceso; pues yo no podría, entonces, con plena conciencia, verla como una de mis creencias, esto es, como algo que doy por verdadero, y al mismo tiempo saber que la adquirí a voluntad. No hay creencia con respecto a la cual yo pudiera saber o —si todo esto se hiciese con plena conciencia— ni siquiera sospechar que la adquirí a voluntad. Pero, si pudiera adquirir creencias a voluntad, tendría que saber que soy capaz de hacerlo, y ¿podría saber que fui capaz de realizar esa hazaña si con respecto a cada hazaña de este tipo que hubiera realizado necesariamente tendría que creer que no ocurrió?

La otra razón surge de nuestras consideraciones sobre las creencias de percepción: una idea central con respecto a la creencia empírica es la de llegar a creer que *p* porque las cosas son así, esto es, la relación entre el medio ambiente que percibe una persona, sus percepciones y las creencias que resultan. A menos de que un concepto satisfaga las exigencias de esta noción, a saber, que podamos entender la idea de que alguien llega a creer que *p* porque las cosas son así, y porque sus órganos de percepción están funcionando, no será la noción de creencia empírica; y difícilmente será esa noción empobrecida que he mencionado: el estado *C*. Ahora bien, un estado que pudiera producirse a voluntad no satisfaría estas exigencias, porque no existiría una relación regular entre el medio ambiente, las percepciones y el estado que la persona produjese, lo cual es condición necesaria para una creencia e incluso para un estado *C*.

Sin embargo, aun si se concede que hay algo necesariamente extraño en la idea de creer a voluntad, así nada más, puede decirse que es posible aplicar la decisión a la creencia por caminos más indirectos. Pues todos sabemos que hay factores causales, no conectados con la verdad, que pueden producir creencias: el hipnotismo, las drogas y muchas otras cosas pueden hacer que yo crea que *p*. Supongamos que un hombre deseara creer que *p* y supiera que si acude a un hipnotista, o

a un hombre que le procure ciertas drogas, terminará creyendo que *p*. ¿Por qué no podría usar este método más indirecto, concedido que él mismo no puede llegar por sí solo a un estado de creencia por sus propios esfuerzos? ¿Por qué no podría conseguir creer que *p* adoptando la medida de ir al hipnotista o al hombre que surte la droga o lo que sea? Bueno, en ciertos casos podría y en otros no; voy a decir algo sobre ambos tipos de casos. No voy a discutir el problema del autoengaño. El tema del autoengaño es un tema importante y complejo en la filosofía de la mente, el cual da lugar a problemas; desde luego, es verdad que la gente puede engañarse a sí misma haciéndose creer cosas que sabe que son falsas. Pero no voy a discutir el autoengaño, la cuestión que voy a plantear es más bien la siguiente: ¿por qué, para conseguir creer algo de este modo, tenemos que utilizar el autoengaño?, es decir, ¿qué está mal, si es que algo lo está, en la idea de un proyecto consciente para hacerme creer lo que deseo creer?

Lo primero que tenemos que hacer es distinguir dos sentidos o aplicaciones de la noción de "desear creer" algo. Las distinguiré usando los términos "motivos centrados en la verdad" y "motivos no centrados en la verdad". Supongamos que el hijo de un hombre parece haber muerto en un accidente. No es absolutamente seguro, pero hay pruebas fuertes de que su hijo se ahogó en el mar. Este hombre desea vehementemente creer que su hijo está vivo. Alguien podría decir: si desea creer que su hijo está vivo y este hipnotista puede conseguir que crea que su hijo está vivo, entonces, ¿por qué no ha de adoptar el proyecto consciente de acudir al hipnotista y hacer que el hipnotista lo haga creer eso? Habría obtenido entonces lo que desea; después de todo, lo que desea es creer que su hijo está vivo y éste es el estado que el hipnotista habrá producido en él. Pero hay un sentido de "desea creer que su hijo está vivo", y pienso que es el más verosímil, en el que esto significa *desea que su hijo esté vivo*; lo que esencialmente desea es la *verdad* de su creencia. Esto es lo que yo llamo un motivo centrado en la verdad. No puede concebirse que un hombre que tenga esta clase de motivo adopte conscientemente esta clase de proyecto, e inmediatamente podemos ver por qué el proyecto, para él, es incoherente. Desea algo referente al mundo, algo referente a

su hijo, en concreto, que esté vivo, y sabe perfectamente bien que ninguna cantidad de drogas, hipnotismos y cosas por el estilo, harán que eso ocurra. Así pues, en el caso de los "motivos centrados en la verdad", donde *desear creer* significa *desear que ciertas cosas sean el caso*, podemos ver con toda claridad por qué este tipo de proyecto es imposible e incoherente.

Sin embargo, el hombre puede tener un tipo de motivo diferente, un motivo no centrado en la verdad. Éste sería el caso si dijera: "Pues claro, lo que yo desearía por encima de todo es que mi hijo estuviera vivo; pero en este aspecto no puedo cambiar el mundo. La cuestión es que, aunque mi hijo no esté vivo, yo deseo, yo necesito creer que lo está, porque me siento insoportablemente triste sabiendo que no lo está." O bien, alguien puede desear creer algo sin preocuparse para nada de su verdad, sino sólo porque creerlo está de moda, o es cómodo, o concuerda con las demandas socialmente aceptadas. ¿No podría tal persona, que desea creer tal cosa, proponerse el uso de los mecanismos de las drogas, el hipnotismo, o lo que fuera, para conseguir creerlo? En este caso, el proyecto no parece evidentemente incoherente de la manera en que el proyecto era incoherente en el caso del hombre que tenía un motivo centrado en la verdad. Es, eso sí, profundamente irracional, y creo que la mayor parte de nosotros tendría una tendencia muy fuerte a no embarcarse en un proyecto de esta clase, por muy incómodas que fueran las verdades con las que tuviéramos que vivir. ¿Por qué? ¿Cuál es el origen de nuestra poderosísima objeción internalizada a esta clase de proyecto?

Plantearé una o dos preguntas que pueden ayudarnos en la discusión de esto. En primer lugar, el proyecto de intentar creer algo porque es más cómodo, ¿es fundamentalmente diferente o no del proyecto (más común y, podría parecer, más aceptable) de intentar olvidar algo porque es incómodo? Es decir, si yo simplemente deseara olvidar algo que fue desagradable, ¿sería esto en principio muy diferente del proyecto de intentar de hecho creer en algo que no es verdadero? El proyecto de intentar olvidar lo verdadero ¿es moral o psicológicamente diferente del proyecto de intentar conseguir creer lo falso? Y si es así, ¿por qué? ¿Es uno más fácil que el otro? Y si es así, ¿por qué? Añadiría a esta cuestión la sugerencia de que existe aquí, casi

con certeza, una asimetría real, unida a la asimetría de que si bien toda creencia que tengo debe idealmente ser verdadera, no es el caso que toda verdad deba, idealmente, ser algo que yo crea: la creencia apunta a la verdad, el conocimiento no aspira de modo parecido a la completud.

Tal vez una objeción más a los proyectos de creer lo que es falso sea que no hay límite a la cantidad de cosas que uno tendría que desechar. Es como un movimiento revolucionario que intentara extirpar los últimos restos del *ancien régime*. El hombre se desprende de la creencia sobre su hijo y hay, luego, otra creencia que implica fuertemente que su hijo está muerto, y hay que eliminarla a su vez. Y entonces aparece otra creencia que podría dirigir sus pensamientos en la dirección no deseada, y hay que eliminarla también. Podría ser que un proyecto de esta naturaleza tendiera, al final, a la destrucción total del mundo de la realidad y condujera a la paranoia. Quizá sea ésta la razón por la que tenemos una objeción tan fuertemente internalizada contra ese tipo de proyecto. Si no vamos a destruir todas las pruebas, toda la conciencia de las pruebas, necesitamos tener un proyecto para navegar en el mundo de tal forma que evitemos las pruebas embarazosas. Éste es el tipo de proyecto del hombre que se engaña a sí mismo, y él tiene realmente que saber qué es verdad, pues si realmente no supiera lo que es verdad no podría darle la vuelta a las pruebas en contra o a las que entran en conflicto con lo que cree. Uno de los problemas que acompaña al autoengaño es el de si deberíamos o no decir que quien se autoengaña también cree lo que realmente sabe que es verdad. Pero, al menos, el proyecto que conduce a esa condición, el proyecto del autoengaño, es algo diferente de los proyectos llanos de inducción de creencias que estábamos considerando.

[*Traducción: José N. Holguera; revisión: Miguel Ángel Fernández y Margarita M. Valdés*]

UN NUEVO ARGUMENTO A FAVOR DEL EVIDENCIALISMO*

NISHI SHAH

1. *Introducción*

Cuando deliberamos sobre si creer o no una proposición, por ejemplo, si está nevando afuera o no, nos sentimos inmediatamente obligados a buscar pruebas de su verdad: miramos afuera. Cuando nuestro pensamiento tiene como meta llegar a una creencia, tratamos la verdad o la falsedad de la proposición como la única pregunta pertinente que hay que responder. Richard Moran pone este asunto de la siguiente manera:

> La transparencia de la creencia impone ciertas restricciones sobre la clase de actitud activa que puedo adoptar hacia mi creencia y, por ende, acota la naturaleza "práctica" de las preguntas prácticas. La transparencia significa que tengo que tratar la pregunta práctica "¿He de creer que *p*?" como una pregunta impersonal teórica acerca de *p*, y eso significa que las razones que puedo yo tener para adoptar la creencia están restringidas a razones conectadas con la verdad de *p*.[1]

Siguiendo a Moran, llamaré a este rasgo *transparencia*, aunque pueda sugerir equivocadamente una relación más estrecha aún entre las dos cuestiones de la que de hecho Moran describe.

*Publicado originalmente como "A New Argument for Evidencialism", *The Philosophical Quarterly*, vol. 56, no. 225, octubre de 2006, pp. 481–498. Los derechos de traducción al castellano fueron cedidos amablemente por el autor. [La palabra inglesa *evidentialism*, a falta de una mejor expresión castellana, se traduce en el título y en el interior del artículo como "evidencialismo". Sin embargo, la palabra "evidence" se traduce en todos los casos en que aparece en el artículo como "prueba" o "elemento probatorio". *N. de la T.*]

[1] Moran 1988, p. 146.

Para decirlo claramente, el rasgo al que llamo transparencia es éste: la pregunta deliberativa sobre *si creer o no que p* inevitablemente da paso a la pregunta fáctica sobre *si p*, porque la respuesta a la segunda pregunta determina la respuesta a la primera. En el sentido que tengo en mente, deliberar si creer o no que *p* implica lógicamente tratar de llegar a una creencia de si *p*. Si mi intento de responder a la pregunta ha de contar como un caso de deliberar si creer o no que *p*, entonces tengo que tratar de llegar a la creencia de si *p* sólo respondiendo a esa pregunta. Puedo llegar a la creencia simplemente contestando la pregunta de si *p*; pero no puedo llegar a la creencia simplemente respondiendo a la pregunta de si me conviene sostenerla.

En la última oración que cité antes, Moran pasa del hecho de la transparencia a la conclusión de que la única *razón* que puedo tener para creer que *p* es algún elemento probatorio de la verdad de *p*. Llamaré a esta posición, que sólo los elementos probatorios pueden ser razones para creer, *evidencialismo*. Richard Foley sostiene que una consideración puede ser una razón para creer dependiendo solamente de su relación con la promoción de los fines del agente. Según esta posición, si creer que su mujer le es fiel pudiera servir mejor a los fines del marido cornudo que creer que ella está teniendo un *affaire*, entonces sería irracional que creyera que está teniendo un *affaire* aun cuando ésa sea la proposición que mejor apoyan las pruebas. Foley es un *pragmatista* sobre las razones para creer: se compromete con la existencia de al menos algunas razones para creer que no sean pruebas de su verdad. Sin embargo, Foley parece aceptar, al igual que Moran, que sólo las consideraciones relacionadas con pruebas nos mueven cuando deliberamos sobre qué creer. De hecho cita este fenómeno para explicar por qué normalmente no evaluamos la racionalidad de nuestras creencias en términos de qué tan bien promueven nuestras metas no intelectuales:

> Que te ofrezcan un millón de dólares si crees que la tierra es plana puede convencerte de que tienes una buena razón económica para creer la proposición, pero no bastará por sí misma para persuadirte de que la tierra es realmente plana.

> En cambio, llegar a convencerte de que tienes buenas razones intelectuales para creer algo –en particular, buenas razones que constituyan pruebas–basta de ordinario para generar una creencia. Una creencia es un estado psicológico que, en palabras de Bernard Williams, por su propia naturaleza "apunta a la verdad".

Un párrafo más adelante escribe:

> De manera similar, en tus propias deliberaciones sobre qué creer, ordinariamente no consideras qué razones prácticas pudieras tener para creer algo, y parte de la explicación es similar a la que damos en el caso de terceras personas. Las deliberaciones sobre tus razones prácticas son habitualmente ineficaces y, por ende, no vienen a cuento. (Foley 1993, p. 16)

En la segunda cita, Foley usa los términos "ordinariamente" y "habitualmente" para matizar su aceptación de la transparencia. Sin embargo, en la primera afirma que acepta la tesis de Williams según la cual está en la naturaleza de la creencia apuntar a la verdad, lo cual, según Williams, expresa el hecho de que es *imposible* llegar a una creencia de que *p* deliberando sobre consideraciones que no tienen ninguna relación con la cuestión de si *p* es verdadera.[2] Aunque Williams está en lo correcto al decir que no puedo deliberar partiendo de consideraciones que no tengan que ver con pruebas para llegar a una creencia, consideraciones que no tengan que ver con pruebas pueden influir en mis creencias mediante procesos no deliberativos tales como las ilusiones infundadas [*wishful thinking*]. Para armonizar el acuerdo de Foley con Williams con lo que Foley dice en la segunda cita, supondré que esta última, más que expresar una forma de matizar su aceptación de la transparencia, lo que pretende es dejar abierta la posibilidad de que consideraciones prácticas puedan tener esa clase de influencia no deliberativa sobre la creencia.

Al parecer Moran piensa que la transparencia tiene una implicación normativa obvia, en tanto que Foley no piensa tal cosa. Moran aparentemente piensa que el hecho de la transparencia por sí solo implica que sólo las pruebas pueden ser

[2] Williams 1973, p. 148. [La versión en castellano de este artículo se incluye en este volumen, pp. 439–458, y la referencia del texto es a las pp. 454 y s.]

razones para creer. Después de todo, no cita nada más que la transparencia en apoyo del evidencialismo. Pero Foley parece pensar que es igualmente obvio que la transparencia no tiene implicaciones normativas: es sólo una barrera psicológica para la habilidad del agente de creer por las razones correctas cuando sus fines se alcanzarían mejor mediante una creencia que no se apoya en las pruebas con las que cuenta. Tratar de persuadir a alguien de cambiar una opinión presentándole consideraciones que no tienen nada que ver con pruebas es una estrategia ineficaz, pero, según Foley, la ineficacia de esas consideraciones no mina su capacidad de constituir razones.

Creo que la solución del desacuerdo entre los evidencialistas como Moran y los pragmatistas como Foley depende de interpretar correctamente la transparencia. Mi meta aquí es mostrar que reconocer el fenómeno psicológico de la transparencia coloca al pragmatista en una posición insostenible, y que la mejor explicación de aquel fenómeno constituye un apoyo al evidencialismo. Procederé de la siguiente manera: primero describiré un argumento a favor de una restricción deliberativa sobre las razones [*a deliberative constraint on reasons*] que es una versión generalizada de un argumento de Bernard Williams.[3] Al combinarse con la transparencia, esta restricción deliberativa sobre las razones implica el evidencialismo. Esto significa que si la restricción deliberativa sobre las razones es correcta, entonces la inferencia que hace Moran de la transparencia al evidencialismo es correcta. Luego argumentaré que el pragmatista que reconoce la transparencia enfrenta un dilema: tiene que aceptar o rechazar la restricción deliberativa sobre las razones. Si la acepta, tiene que abandonar su pragmatismo; pero, si la rechaza, tiene que negar la transparencia porque la mejor explicación de la transparencia implica lógicamente la restricción deliberativa sobre las razones. De este modo, aceptar lo que se requiere para explicar la transparencia implica lógicamente un compromiso con el evidencialismo. Una vez acabado mi alegato en favor del evidencialismo, terminaré explicando cómo ha de entenderse el más famoso supuesto contraejemplo al evidencialismo: la apuesta de Pascal.

[3] Williams 1981, pp. 101–113.

Mi defensa del evidencialismo lo colocará en una base más segura que la que le proveyó su defensor moralista W.K. Clifford, quien hizo el famoso alegato de que es un pecado contra la humanidad creer cualquier cosa sobre la base de pruebas insuficientes.[4] El argumento de Clifford fue refutado por pragmatistas como William James, quien señaló que hay casos en los que, cuando uno tiene pruebas insuficientes, creer de acuerdo con las propias pasiones tendría resultados moralmente neutrales o, incluso, moralmente saludables.[5] Sin embargo, el argumento que ofreceré en favor del evidencialismo no se apoya en afirmaciones dudosas acerca de las consecuencias morales de la creencia, sino que se sigue de la mejor explicación de la transparencia, un fenómeno psicológico ampliamente reconocido.

Para mis propósitos, es importante comenzar con una descripción de la transparencia que sea neutral entre el evidencialista y el pragmatista. Si bien argumentaré más tarde que un examen detallado de la transparencia muestra que es un reflejo de una verdad *conceptual* sobre la creencia, no supondré de entrada que ambos lados aceptan esa tesis. Pero asumiré que tanto los pragmatistas como los evidencialistas concuerdan en que la transparencia es un *hecho psicológico inalterable* de nuestra deliberación dóxica, donde "nuestra" incluye por lo menos a todos los que lean este ensayo. Si bien puede haber algunos que nieguen incluso esta forma débil de transparencia, me daré por satisfecho si logro mostrar que si la transparencia es un hecho inalterable de nuestra deliberación dóxica, entonces el evidencialismo es correcto.

2. *Razones y razonar*

En esta sección ofreceré un argumento que sustenta una restricción deliberativa sobre las razones. En relación con esto, considero que sigo el camino trazado por Bernard Williams en su ensayo "Internal and External Reasons", aunque no tengo

[4] Clifford 1877. [La traducción al castellano aparece en este mismo volumen pp. 337–364.]

[5] James 1956. [La traducción de este artículo se incluye en el presente volumen, pp. 365–390.]

aquí el espacio para ofrecer un apoyo textual de esta afirmación. El argumento va como sigue:

(1) *R* es para *X* una razón para hacer φ (donde el rango de 'hacer φ' son acciones y creencias) sólo si *R* puede ser una razón *por la que X* haga φ.

(2) *R* es una razón por la que *X* hace φ sólo si es posible que *X* trate a *R* como una consideración a favor de hacer φ cuando *X* delibera sobre si hacer o no φ.

Tratar una consideración como si contara a favor de hacer φ en una deliberación sobre si hacer o no hacer φ, supone estar dispuesto a hacer φ porque uno reconoce la fuerza normativa (obvia) de esa consideración. Por lo tanto, la premisa (2) puede reformularse así:

(2*) *R* es una razón por la que *X* hace φ sólo si *R* puede disponer a *X* a hacer φ a través del papel que *R* desempeñe en la deliberación de *X* sobre si hacer o no hacer φ.

La premisa (2*) no exige que una razón para un agente entre de hecho en su razonamiento sobre si hacer o no hacer φ; sólo exige que la razón sea elegible para entrar en su razonamiento. Es importante permitir esta posibilidad porque podría verosímilmente negarse que para que una consideración sea una razón por la que un agente haga φ, tenga que entrar de hecho en su razonamiento sobre si hacer o no hacer φ. La cuestión que expresa (2*) es que para que una consideración sea una razón para un agente para hacer φ, tiene que ser posible que el agente sea movido en dirección de hacer φ al reconocer que la consideración favorece normativamente hacer φ. También cuando digo que *R* tiene que poder disponer a *X* a hacer φ por el papel que *R* desempeñe en la deliberación de *X* sobre si hacer o no hacer φ, mi intención es señalar la fuerza motivacional característica que posee una consideración cuando funciona como premisa en una deliberación. No estoy ahora en posición de llevar a cabo la tarea filosófica de describir esa fuerza motivacional característica de manera tal que haga a la descripción inmune a contraejemplos. Como lo demuestra el ciclo aparentemente infinito de contraejemplos y reparos contenido en la

bibliografía sobre cadenas causales desviadas, esa tarea no es en absoluto envidiable. Sólo hago notar que no parece ser un asunto controvertido que las consideraciones puedan mover a un agente a creer o a actuar por el hecho de funcionar como premisas en un razonamiento, y que hay maneras tanto características como desviadas en que ese funcionamiento puede dar lugar a una creencia o a una acción. Así, si ponemos juntas estas reflexiones, podemos llegar a la conclusión que llamaré "la restricción deliberativa sobre las razones":

(3) *R* es para *X* una razón para hacer φ sólo si *R* es capaz de disponer a *X* a hacer φ de la manera característica en que lo hace *R* cuando funciona como premisa en la deliberación sobre si hacer o no hacer φ.

El sentido en el que *R* tiene que ser capaz de disponer a *X* a hacer φ es que no haya rasgos inalterables de la psicología de *X* que impidan que *R* disponga a *X* a hacer φ de la manera característica en que lo hace una consideración que funciona como premisa en una deliberación sobre si hacer o no hacer φ.

El pensamiento expresado en el argumento es éste: afirmar que una consideración es una razón para un agente para hacer φ implica que puede ser una razón por la que el agente haga φ. Afirmar que una consideración es una razón por la que un agente hace φ implica, a su vez, que la consideración guió al agente en su capacidad de razón. Una consideración no podría guiar a un agente en su capacidad de razón a menos que el agente fuese capaz de hacer φ con base en su reconocimiento de esa consideración como una razón para hacer φ. La deliberación, o el razonamiento, es el proceso en el que el agente reconoce razones y entonces hace φ con base en ese reconocimiento. Así, algo no podría ser una razón para un agente para hacer φ a menos que fuese capaz de inclinarlo a hacer φ en su deliberación sobre si hacer o no φ.

Este argumento es una manera de explicitar la conocida idea de que la función de las razones es guiar a los agentes. Los agentes no son meros espectadores desprendidos de las causas de sus creencias y sus acciones, sino que tienen el poder de creer y actuar con base en su apreciación reflexiva de razones. Me parece a mí que la vara está torcida, pero una vez

que reflexiono me doy cuenta de que está sumergida en agua; desconfiando de mis ojos, llego a creer que la vara es recta. Deseo comer el pastel, pero me percato de que arruinaría mi propósito de adelgazar, de manera que me abstengo. Estos casos tan comunes ilustran el hecho de que al reflexionar sobre las razones los agentes pueden en ocasiones cambiar directamente la corriente causal que va de la percepción a la creencia o del deseo a la acción. Pero aun cuando los agentes "sigan la corriente", reflexionar sobre las razones puede contribuir a lo que creen y hacen. Podría llegar a creer que la vara realmente está torcida porque al reflexionar confío en mis ojos, o podría decidir comer el pastel porque al reflexionar juzgo que el placer de comer el pastel sobrepasa el beneficio que representa para mi salud adelgazar. Guiar a los agentes de esta manera es crucial para que una consideración sea una *razón por la cual* un agente actúa o cree. La deliberación, o el razonamiento, se conecta con la naturaleza de las razones por ser aquello a través de lo cual los agentes son guiados por razones. Esta función de guiar a los agentes es lo que distingue a los juicios de razones de otros tipos de refrendo. Decirle a alguien que tiene una razón para regresar el préstamo que ha recibido es un consejo. Su estatus de consejo se vería minado si resultara que el agente fuera incapaz de seguirlo, es decir, si no pudiera ser motivado por esa razón para pagar su préstamo. Sin embargo, decirle a alguien que sería maravilloso que pagara el préstamo que ha recibido no tiene que ser un consejo; podría ser cierto que fuera maravilloso que pagara su préstamo aun cuando fuese incapaz de pagarlo. Decirle a alguien que sería maravilloso que saltara sobre la luna, tiene sentido; decirle a alguien que tiene una razón para saltar sobre la luna, no lo tiene.

He aquí el argumento cuando "creer" se sustituye por la variable "hacer φ":

(C1) R es una razón para X para creer que p sólo si R puede ser una razón por la cual X crea que p.

(C2) R es una razón por la que X cree que p sólo si R es capaz de disponer a X a creer que p de la manera característica en que lo hace R cuando funciona como premisa en la deliberación dóxica.

(C3) Por lo tanto, *R* es para *X* una razón para creer que *p* sólo si *R* es capaz de disponer a *X* a creer que *p* de la manera característica en que lo hace *R* cuando funciona como premisa en la deliberación dóxica.

El sentido en el que *R* tiene que ser capaz de disponer a *X* a creer que *p* es que no debe haber ningún rasgo inalterable de la psicología de *X* que impida que *R* disponga a *X* a creer que *p* de la manera característica en que lo hace *R* cuando funciona como premisa en la deliberación dóxica.

¿Por qué entonces el pragmatista no puede aceptar la restricción deliberativa sobre las razones? La concepción de las razones a la que se acogen los pragmatistas, ya sea implícita o explícitamente, es que una razón *R* tiene que hacer de alguna manera *atractivo* a *X* el hacer φ si ha de ser para *X* una razón para hacer φ.[6] Y es a la luz de los deseos del agente como las opciones parecen atractivas o no atractivas. A final de cuentas, las razones de un agente están así determinadas por el conjunto de sus deseos. Si nos fijamos exclusivamente en las razones para la acción, esta tesis pragmatista parece ser congruente con la restricción deliberativa sobre las razones. Que una acción sea atractiva intrínseca o instrumentalmente parece de alguna manera ser efectivamente el tipo de consideración capaz de mover a un agente en su deliberación práctica sobre qué curso de acción emprender. Sin embargo, aunque lo atractivo de una opción pueda afectar nuestra deliberación práctica como una consideración a favor de tomarla, lo atractivo de creer que *p* no puede afectar de manera similar nuestra deliberación dóxica como una consideración a favor de creer que *p*. Esto se debe a que lo atractivo de una creencia no nos dice nada ni a favor ni en contra de la verdad de *p*, y la verdad de *p* es la única cuestión que ocupa el centro de nuestra atención en la deliberación dóxica. Cuando nos hacemos la pregunta de si hemos de creer o no que *p*, esa pregunta da paso a la pregunta de *si p es verdadera*, de modo que la única manera de contestar la primera pregunta es contestando la segunda. Éste es el fenómeno de la transparencia con el que inicié este ensayo.

[6] Véanse Foley 1987, cap. 5, y 1993, cap. 1; Railton 1986. Ambos autores defienden esta concepción instrumentalista de las razones.

La transparencia, entonces, cuando se combina con la restricción deliberativa sobre las razones, descarta que las razones pragmáticas sean para nosotros razones para creer. En esta restricción deliberativa sobre las razones es esencial puntualizar que si hay rasgos psicológicos inalterables de *X* que impidan que una consideración entre en la deliberación de *X* sobre si hacer φ, esa consideración no es para *X* una razón para hacer φ. Tanto los pragmatistas como Foley, como los evidencialistas como Moran, parecen convenir en que la transparencia refleja un rasgo psicológico inalterable sobre nosotros. Por lo tanto, los pragmatistas como Foley tienen que negar la restricción deliberativa sobre las razones. Y al parecer Foley la negaría. Después de todo, cita algo similar a la transparencia como una mera barrera psicológica que interfiere con que creamos por las razones correctas. Más que considerar que la transparencia nos muestre algo sobre las razones para creer, Foley parece pensar que es un obstáculo que hay que superar o que tener en cuenta al tratar de alcanzar una creencia racional. De este modo, está obligado a rechazar un principio que nos permite extraer de la transparencia ciertas conclusiones normativas acerca de las razones para creer. En el espíritu de Hume, Foley podría decir que la restricción deliberativa sobre las razones nos permite sacar ilegítimamente una conclusión normativa a partir de una premisa no normativa.

3. *El dilema del pragmatista*

Argumentaré ahora que el pragmatista no puede aceptar la transparencia y a la vez negar la restricción deliberativa sobre las razones. Si esto es correcto, los pragmatistas como Foley que reconocen el fenómeno de la transparencia enfrentan un dilema. Si aceptan la restricción deliberativa sobre las razones, entonces tienen que abandonar el pragmatismo. Pero, como argumentaré, la mejor explicación de la transparencia implica lógicamente la restricción deliberativa sobre las razones; de modo que si el pragmatista rechaza la restricción deliberativa sobre las razones, entonces también tiene que negar la transparencia. Resumiré brevemente esa explicación de la transparencia que he dado en otros sitios, y luego argumentaré que los

intentos de explicar la transparencia favorables al pragmatismo fracasan.[7]

Una elucidación de la transparencia tiene que explicar por qué cuando nos preguntamos si creer o no creer que *p*, esta pregunta se responde sólo respondiendo la pregunta de si *p* es verdadera, y de ninguna otra manera. No es como cuando nos preguntamos si imaginar o suponer que *p*, en cuyo caso no respondemos esas preguntas averiguando si *p* es el caso. ¿Por qué la pregunta de si *p* es verdadera se impone *de manera hegemónica* en el caso de nuestra deliberación dóxica y no en el de esas otras clases de deliberación? Ésta es la cuestión que una elucidación de la transparencia tiene que responder.

Mi hipótesis es que el concepto de creencia incluye un estándar de corrección.[8] Cuando se delibera si tener una actitud que se concibe como una creencia de que *p*, se delibera sobre una actitud a la que uno ya aplica el estándar de ser correcta si y sólo si *p* es verdadera y, de ese modo, uno está ya comprometido a considerarla con el ojo puesto exclusivamente en si *p* es verdadera. Cuando se delibera sobre si tener una actitud concebida como una suposición o una fantasía, no se le aplica de antemano ningún estándar particular y, por ello, no se adquiere ningún compromiso de entrada concerniente a cómo se ha de llegar a ella.

Mi explicación de la transparencia concibe la deliberación como una actividad gobernada por normas. La deliberación es un razonamiento que tiene como meta producir algún resultado de acuerdo con normas para resultados de esa clase. Deliberar acerca de si hacer o no φ es razonar teniendo como meta producir o no producir un caso de hacer φ, de acuerdo con las normas para hacer φ. La restricción deliberativa sobre las razones surge naturalmente de esta concepción de la deliberación. Deliberar sobre si hacer o no hacer φ no es meramente una entre otras rutas causales para asegurar resultados de la clase φ; es la ruta más clara por la que somos guiados mediante la aplicación de normas para alcanzar resultados de la clase φ. Las razones para hacer φ son consideraciones que indican si

[7] Véase una explicación más completa en Shah 2003, y Shah y Velleman 2005.

[8] Véase también Boghossian 2003.

hacer φ sería correcto de acuerdo con las normas para hacer φ. Así, la deliberación sobre si hacer o no hacer φ es precisamente el lugar donde hay que buscar si queremos entender qué puede ser una razón para hacer φ y no sólo una mera causa de hacer φ. Develamos las clases de consideraciones que pueden ser razones para hacer φ cuando vemos qué normas se aplican cuando deliberamos sobre si hacer o no hacer φ. Si hay una única norma que gobierne todas las actividades del tipo φ, esa norma determinará qué género de consideraciones pueden ser razones para hacer φ. La restricción deliberativa sobre las razones dice que sólo las consideraciones a partir de las cuales se puede deliberar para concluir haciendo φ son elegibles para ser razones para hacer φ. Según mi explicación de la transparencia, esto se debe a que sólo esas consideraciones pueden determinar si sería correcto hacer o no hacer φ de acuerdo con las normas que gobiernan el hacer φ.

Deliberar si creer o no creer que p es iniciar un razonamiento cuya meta es tener o no tener como resultado una creencia de que p de acuerdo con las normas para tal creencia. La única norma para la creencia es ésta: creer que p es correcto si y sólo si es verdad que p. Por lo tanto, considerar si p es o no es verdadera constituye un razonamiento cuya meta es tener o no tener como resultado que uno crea que p de acuerdo con la norma para creer. Puesto que la norma está contenida en el concepto de creencia, y la deliberación dóxica está enmarcada por la pregunta de si hemos de creer o no que p, cualquiera que inicie una deliberación dóxica acepta que ésa es la norma pertinente.

Lo anterior no significa que la deliberación sobre qué hemos de creer no pueda ser influida por consideraciones que nada tienen que ver con pruebas; sólo significa que esa deliberación no puede tratar esas consideraciones explícitamente como si fueran pertinentes para la cuestión acerca de qué creer. Cualquier influencia que puedan ejercer esas consideraciones tiene que pasar inadvertida. Pero esto es justo como debe de ser. La transparencia es un fenómeno consciente: no podemos reconocer conscientemente consideraciones que no tienen nada que ver con la verdad de p como las que determinen si creer o no creer que p. Sin embargo, como es bien sabido, lo que

no podemos reconocer conscientemente con frecuencia tiene, a pesar de ello, una poderosa influencia.

Mi explicación de la transparencia da también cabida a la posibilidad de que las creencias, en contextos no deliberativos, puedan ser influidas por consideraciones que nada tienen que ver con las pruebas, pues sólo implica que uno está forzado a aplicar el estándar de corrección en situaciones en las que hace uso del concepto de creencia. No todo proceso de formación de creencias implica que quien crea haya de usar el concepto de creencia, de modo que no todas las creencias son causadas por la aplicación de la norma para la creencia por parte de quien cree. En esos casos la creencia puede estar influida por factores que nada tienen que ver con las pruebas.

Es un hecho conceptual sobre la creencia que la verdad es su única norma. Es un hecho conceptual sobre la deliberación que es una actividad gobernada por normas. De este modo, la deliberación sobre si creer o no que *p* tiene que estar gobernada por consideraciones pertinentes para determinar si *p* es o no es verdadera, so pena de no contar en absoluto como un caso de deliberación dóxica. Afirmar que la verdad es la norma para la creencia no es hacer una afirmación descriptiva sobre cómo están causalmente reguladas las creencias ni implica ninguna afirmación tal. De este modo, mi explicación de la transparencia deja lugar al hecho de que las pasiones pueden influir en la creencia, al menos en contextos no deliberativos.

El pragmatista no puede echar mano de esta explicación de la transparencia, ya que ésta implica la restricción deliberativa sobre las razones y, como argumenté antes, el pragmatista que reconoce la transparencia tiene que negar la restricción deliberativa sobre las razones. El pragmatista tiene o bien que negar la transparencia o dar una (mejor) explicación de ella que no implique la restricción deliberativa sobre las razones.

Hasta donde puedo ver, el pragmatista tiene a su disposición dos maneras de tratar de dar cuenta de la transparencia. Primero, podría sostener que todos deseamos tener creencias verdaderas o, mejor aún, que tenemos un deseo de tener creencias verdaderas acerca de todo aquello sobre lo que deseamos creer algo. Esta última formulación evita la objeción de que hay muchas cosas insignificantes sobre las que no nos interesa for-

mar opinión alguna, no se diga ya tener creencias verdaderas. Puede no importarnos maximizar el número de creencias verdaderas que tenemos, pero sí queremos que las creencias que tenemos sean verdaderas. Esta hipótesis intentaría explicar la transparencia de la siguiente manera: nos preguntamos si hemos de creer una proposición *p* porque nos interesa formar una opinión sobre *p*, y al contestar la pregunta sobre si creer o no que *p* nos fijamos en la cuestión de si *p* es verdadera porque nos interesa tener una opinión verdadera sobre *p*.

Si bien la explicación anterior puede dar cuenta de por qué la verdad es relevante en la deliberación dóxica, no puede dar cuenta del hecho de que la verdad sea hegemónica en la deliberación dóxica. Nuestro deseo de la verdad es sólo uno de nuestros deseos. En circunstancias tales como las del marido cornudo, en las que creer lo que es verdad es menos deseable que creer lo que es falso, según el pragmatista la pregunta de si *p* es verdadera debería dejar su lugar a otras preguntas, tales como si creer que *p* hace probable que se salve el matrimonio de uno. Pero determinar si *p* es verdadera no es sólo pertinente para determinar si creer o no que *p*; es la *única* cuestión pertinente para determinar eso. Si bien podría ser verosímil la sugerencia de que todos estamos interesados en tener creencias verdaderas acerca de aquellas cosas sobre las que nos interesa tener opiniones, no es verosímil afirmar que todos tenemos un interés por encima de cualquier otro de tener creencias que sean verdaderas. Algunos pueden no estar de acuerdo con el marido cornudo que quiere creer que su mujer le es fiel, le sea fiel o no, pero a nadie le parece ininteligible su deseo. Que sea o no más deseable tener una creencia verdadera que una creencia falsa reconfortante es algo sobre lo que la gente no se pone de acuerdo, y ciertamente la mayoría de nosotros convendríamos en que hay circunstancias en las que creer lo que es falso es más deseable que creer lo que es verdad. Pero la transparencia vale para la deliberación dóxica de cualquiera, no sólo para aquellos que desean la verdad más que cualquier otra cosa. Por lo tanto, no se puede dar cuenta de la transparencia haciendo la suposición de que todos tenemos un deseo de tener creencias verdaderas (sobre aquellas cosas sobre las que deseamos formarnos una opinión). Dependiendo de cómo in-

terpretemos la importancia otorgada a ese deseo, la afirmación es o bien demasiado débil para servir de apoyo al enfoque exclusivo en la verdad en la deliberación dóxica o bien demasiado fuerte para ser verdadera.

El pragmatista puede, en cambio, alegar que las creencias humanas están de hecho psicológicamente determinadas únicamente por las pruebas con las que se cuente. Dado este hecho relativo a la psicología humana, si no me fijo únicamente en las pruebas a favor o en contra de *p*, mi deliberación no producirá una creencia sobre *p*. De modo que si deseo que mi deliberación concluya con una creencia, que es el objetivo de la deliberación dóxica, tengo que tomar en cuenta este hecho.

Esta explicación de la transparencia me parece fenomenológicamente equivocada. No es como si, al deliberar sobre si creer o no *p*, la razón por la que uno se enfocase sobre si *p* es o no el caso fuera que hubiese notado que, como una cuestión de hecho psicológico, ha llegado a creer sólo aquello que ha probado que es el caso. Esto supondría un paso inferencial: "¿Debería creer que *p*? Bueno, terminaré creyendo que *p* si y sólo si establezco que *p* es verdadera, de modo que más me vale considerar si *p* es o no verdadera." Pero no hay tal paso inferencial cuando nos movemos de la pregunta sobre si hemos de creer que *p* a la pregunta de si *p* es verdadera. Cuando me pregunto si creer o no que está lloviendo, la pregunta de si está o no lloviendo se convierte inmediatamente en la única pregunta pertinente. Reconozco de inmediato que la única manera de responder la primera pregunta es respondiendo la segunda.

Supongo que el pragmatista podría alegar que la inmediatez es el resultado de la obviedad del hecho de que nuestras creencias son causadas únicamente por pruebas a favor o en contra, de modo que no es necesario hacer la inferencia explícitamente y el paso de una pregunta a la otra sería psicológicamente continuo y tendría la apariencia de no ser inferencial. Aun si eso fuese el caso, hay un problema mucho peor con la explicación de la transparencia que ofrece el pragmatista: se basa en una premisa falsa. Para explicar por qué la pregunta de si *p* es o no verdadera es la única pregunta pertinente para contestar la

pregunta de si creer o no que *p*, el pragmatista tiene que sostener que es un hecho que las creencias humanas son causadas únicamente por pruebas. Esto va directamente en contra de la perogrullada de que procesos insensibles a las pruebas, como las ilusiones infundadas [*wishful thinking*], a veces ejercen su influencia sobre las creencias. En nuestra práctica, es común que nos critiquemos unos a otros por tener creencias que son el resultado de prejuicios o de preferencias, y una elucidación filosófica de la creencia debe al menos permitir que tales críticas sean inteligibles. Pero si fuese un hecho que nuestras creencias fuesen afectadas únicamente por las pruebas, esas críticas nunca tendrían sentido. La lección que debemos sacar es que una explicación correcta de la transparencia tiene que centrarse en rasgos exclusivos de la deliberación dóxica, como lo hace mi explicación; no en rasgos comunes a todos los procesos de formación de creencias. Las pruebas ejercen la hegemonía en la deliberación dóxica, pero no en todos los procesos de formación de creencias.

¿Podría acaso el pragmatista retroceder y afirmar que si bien fuera de la deliberación pueden influir en la creencia consideraciones que no tienen nada que ver con pruebas, es simplemente un hecho bruto que sólo las pruebas resultan eficaces en la deliberación dóxica? Decir esto no sería explicar la transparencia, sino declarar que no hay ninguna explicación que dar. Aunque es cierto que el pragmatista no puede dar una explicación satisfactoria de la transparencia, hay, como he mostrado, una explicación satisfactoria de la transparencia de la que el evidencialista puede echar mano.

¿Cuál es el alcance de mi defensa del evidencialismo? ¿Es el evidencialismo verdadero sólo de criaturas como nosotros o se aplica a todo posible agente racional? Si la transparencia fuera un accidente de la psicología humana, entonces sería posible que otras criaturas tuviesen razones pragmáticas para creer; sería sólo un accidente desafortunado que estuviésemos confinados a las razones que constituyen pruebas. La transparencia nos limitaría a tener como razones sólo aquellas cosas que son pruebas para la creencia, de la misma manera en que nuestras habilidades físicas limitan nuestras razones para actuar. No es un hecho que nos sorprenda que personas con diferentes habi-

lidades tengan diferentes razones para actuar. Aunque desearía muchísimo ser un jugador de baloncesto de la NBA [National Basketball Association], mi total carencia de todas las habilidades físicas necesarias para jugar en la NBA hace que sea el caso que yo no tenga ninguna razón para someterme a pruebas para formar parte de un equipo de la NBA; pero aquellos pocos afortunados que tienen ese deseo y las habilidades físicas necesarias, pueden tener razón para hacer justamente eso. De manera similar, si hay criaturas que tienen la habilidad de oír sonidos que nosotros no podemos oír, pueden tener razones para crear un tipo de música que los humanos no tenemos ninguna razón para producir.

Si la transparencia fuera meramente un rasgo de la psicología humana, entonces correría parejas con la clase de limitaciones físicas que restringen nuestras razones para actuar. Sería sorprendente si el debate central de la ética de la creencia pudiera resolverse por una consideración así de mundana. Aunque comencé con el supuesto de que la transparencia es sólo un hecho acerca de *nuestras* deliberaciones dóxicas, resulta que la mejor explicación de la transparencia muestra que es un hecho acerca de la deliberación dóxica en cuanto tal. La mejor manera de entender la transparencia es como el reconocimiento deliberativo en primera persona de una verdad conceptual sobre la creencia. Pero si es una verdad conceptual sobre la creencia, entonces cualquiera que se pregunte si creer o no que p tiene que reconocerla. Lo que reconoce es que su creencia sobre p será correcta si y sólo si es verdadera, y eso establece el estándar para lo que pueda contar como una razón a favor o en contra de creer que p. La explicación más verosímil de la transparencia implica, de este modo, que el evidencialismo no es sólo la concepción correcta de las razones humanas para la creencia, sino la concepción correcta de las razones para creer en cuanto tales.

Por último, esta explicación de la transparencia disipa las preocupaciones de quienes tienen desconfianza del argumento al estilo de Williams a favor del evidencialismo porque parece derivar una conclusión normativa a partir de premisas no normativas. Según mi elucidación de la transparencia, la naturaleza de pruebas de las razones dóxicas no se debe al hecho de

que seamos psicológicamente incapaces de creer con base en razones que no sean pruebas (aunque esto sea verdad), sino al hecho de que la creencia está sujeta a la verdad como estándar de corrección.

Para resumir; argumenté primero a favor de la restricción deliberativa sobre las razones. Esta restricción deliberativa, cuando se combina con la transparencia, implica lógicamente el evidencialismo. De esto concluí que el pragmatista que acepta la transparencia tiene que negar la restricción deliberativa. Luego argumenté que la mejor explicación de la transparencia implica lógicamente la restricción deliberativa. El pragmatista que reconoce la transparencia no tiene entonces ninguna esperanza de llegar a una concepción no deliberativa de las razones. Cualquier concepción de las razones que no implique la restricción deliberativa sería inconsistente con un reconocimiento cabal de la transparencia. Por lo tanto, aunque no podamos inferir el evidencialismo a partir del solo hecho de la transparencia, como parece hacerlo Moran, he argumentado que la mejor explicación de la transparencia sí implica lógicamente el evidencialismo.

4. *La apuesta de Pascal*

¿Cómo debería el evidencialismo lidiar con los contraejemplos que los filósofos han generado en contra de esta posición? Aunque no he basado mi argumento a favor del evidencialismo en su habilidad para lidiar con tales ejemplos, terminaré explicando cómo creo yo que el evidencialista debería lidiar con el más famoso de esos supuestos contraejemplos: la apuesta de Pascal. Espero que esto deje clara la estrategia para socavar otros supuestos ejemplos de razones prácticas para la creencia.

Frecuentemente la gente sostiene que la creencia religiosa se basa en la fe, no en pruebas. El evidencialista sostiene que hay gente que llega a creer que Dios existe vía la deliberación y que hay gente que llega a creer lo mismo vía procesos que nada tienen que ver con pruebas, como la fe; pero niega que las consideraciones que no son pruebas puedan ser razones para creer que Dios existe, porque niega que esas consideraciones

puedan funcionar como premisas en un razonamiento que lo lleva a uno a creer que Dios existe.

La apuesta de Pascal pretende mostrar que aun cuando la probabilidad de que Dios exista sea muy baja, nos conviene creer que Dios existe. Esto es así porque, según afirma Pascal, si Dios existe, entonces castigará con una eternidad de dolor y de horror a quienes no creen y recompensará a quienes creen con el goce infinito del cielo. Por lo tanto, para ponerlo en los términos modernos de la teoría de la decisión, en la medida en que la probabilidad de que Dios exista sea mayor que cero, la utilidad esperada de creer que Dios existe es más alta que la de no creer que Dios existe. Pascal sostiene que si aceptas su argumento y aun así no puedes creer, eso "[se debe a] vuestras pasiones, pues la razón os compele a creer y, no obstante, no podéis creer".[9]

Ha habido ciertamente personas, algunos de mis alumnos, por ejemplo, que afirman que el argumento de Pascal nos da una buena base para creer que Dios existe. Pero, ¿acaso alguno de ellos ha llegado a creer que Dios existe basándose directamente en el argumento práctico de Pascal? Si no, ¿está Pascal en lo correcto al decir que esto se debe a la influencia de las *pasiones* que impide la operación de la *razón*?

Yo no lo creo. Una vez que tenemos una descripción correcta de la manera en que efectivamente la gente puede usar la apuesta de Pascal para llegar a creer que Dios existe, es posible ver que, de hecho, la apuesta no es la razón por la que nadie cree que Dios existe.

Roberto está convencido por el argumento de Pascal. ¿Significa esto que está persuadido de que Dios existe? No, sólo está convencido de que le conviene creer que Dios existe. Luego de estar convencido por la apuesta, Roberto podría juzgar que sería *deseable* para él creer que Dios existe, pero a partir de esto no inferiría que Dios existe. Dada la transparencia, la única manera como puede concluir su deliberación dóxica creyendo que Dios existe es si su deliberación lo coloca en posición de juzgar que Dios existe. Es, pues, imposible para Roberto llegar a creer que Dios existe basándose directamente en su aprecia-

[9] Pascal 1977, p. 13. [La traducción al castellano es mía. *N. de la T.*]

ción del argumento práctico que expresa la apuesta, ya que hacerlo violaría precisamente la restricción que es constitutiva de nuestra deliberación dóxica.

El mismo Pascal reconoce esto como un obstáculo que hay que superar cuando sugiere a alguien que afirma que acepta la apuesta, pero que es incapaz de creer que Dios existe, que debería autoinducirse la creencia por estos medios alternativos:

> Aprende de quienes en un tiempo estaban atados como tú y que ahora apuestan todos sus bienes. Ésa es gente que conoce el camino que tú quisieras seguir, que han sido curados del dolor del que quieres ser curado: sigue el camino por el que comenzaron. Haciendo exactamente como si hubieran creído, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etcétera. Eso, de manera natural, te hará creer y te amansará. (Pascal 1977, pp. 13–14)

Pascal sugiere que si uno actúa como si creyera que Dios existe, eso eventualmente hará surgir la creencia. Hay por lo menos tres maneras como eso puede suceder. La más simple sería por condicionamiento directo. Al actuar habitualmente como si Dios existiera, Roberto podría llegar con el tiempo a descubrir que adquirió la creencia en cuestión. Este proceso de condicionamiento puede ser exitoso en una comunidad que recompense la conducta acorde con los artículos de la fe y castigue la conducta discordante. De modo que colocarse en una comunidad religiosa e imitar la conducta que es recompensada podría eventualmente causar en Roberto la creencia de que Dios existe. Según este modelo de conversión, Roberto llega a creer que Dios existe porque es recompensado por la conducta del tipo de la que despliegan los que creen, y entonces resulta apropiado decir que son consideraciones prácticas las directamente responsables de su conversión. Sin embargo, en este caso las consideraciones prácticas no actúan a través de la deliberación de Roberto. Él no emplea, ni podría emplear, el hecho de que es recompensado por aquella conducta en una deliberación que concluyese con su creer que Dios existe, pues sabe que esas recompensas no son prueba de que Dios exista. Podría haber en Roberto un mecanismo que fuese sensible a los beneficios de tener la creencia y que pudiera causar creencias

que son recompensadas (por ejemplo, su inconsciente podría ser de esta manera sensible a las consideraciones prácticas), pero Roberto no es movido porque tome esas consideraciones como razones en su propia deliberación sobre si creer o no que Dios existe; aunque podría muy bien tomarlas como razones en su deliberación sobre si sería *deseable* o no creer que Dios existe.

La segunda manera como podría producirse la creencia religiosa al colocarse uno en una comunidad religiosa y actuar como si fuese un creyente en Dios, es poniéndose en posición de obtener directamente conocimiento de que Dios existe. De la misma manera como uno tiene que llenarse la cabeza de teoría y mirar en el microscopio para obtener conocimiento sobre las amibas, podría ser necesario que uno se ubicara en el medio adecuado y con la actitud mental adecuada para que Dios estuviese dispuesto a revelarse. William James expuso esta idea:

> así como un hombre que, entre caballeros, no quisiera arriesgarse a dar paso en falso, pidiera una garantía por cualquier concesión y no creyera la palabra de nadie sin que ésta se probase, se privaría, por su rusticidad, de toda recompensa social que un espíritu más confiado ganaría, así aquí alguien que se encerrase en sí mismo, enredándose en consideraciones lógicas, y tratase que los dioses por la fuerza lo obligaran a reconocerlos, de buen o mal grado, o no lo forzaran en absoluto, podría privarse para siempre de su única oportunidad de entrar en contacto con los dioses.[10]

James sugiere que sólo teniendo una actitud confiada, o como dice Pascal, "mansa", se le hará presente Dios. Y si el hacérsele presente es una manera de conocer, como presumiblemente lo es, entonces el conocimiento de Dios puede asegurarse sólo a través de medios prácticos.

Hay por lo menos dos interpretaciones de lo que aquí significa "hacerse presente". En una interpretación, ponernos en una actitud mental particular hará que Dios nos conceda la experiencia *perceptiva* de él. Pero, si éste es realmente un caso de percepción, entonces nuestra percepción (o el contenido de la

[10] James 1956, p. 325 [en la traducción en este volumen, pp. 387–388].

percepción), más que cualquier consideración que tenga que ver con los beneficios de creer en Dios, es lo que podría entrar como una razón en nuestra deliberación dóxica. Si Roberto tuviese esa experiencia perceptiva, estaría en posición de llegar a creer mediante un razonamiento que Dios existe.

Si el hacerse presente Dios no fuera una forma de percibirlo, entonces, que Dios se le hiciera a uno presente sólo consistiría en que se causara la creencia (desde luego, por Dios). Según esta interpretación, Dios podría *causar* que Roberto creyese que él existe si Roberto hace el esfuerzo de buena fe de colocarse en una comunidad religiosa y tomar parte en todas las actividades de los fieles. Pero, si ésta es la idea, entonces no es un caso de llegar a creer que Dios existe con base en razones, mucho menos con base en razones que no sean pruebas. La creencia de que Dios existe sería causada en Roberto de tal manera que su creencia es verdadera y es causada por la cosa que la hace verdadera, pero, no obstante, su creencia no sería debida a que la causa lo hubiese afectado en forma de razón. De manera que, aunque esto hubiese de contar como un caso de conocimiento, no contaría como un caso de creencia con base en razones.

El caso es esencialmente el mismo que un caso de ciencia ficción en el que Roberto toma una píldora que lo induce a creer que Dios existe. La apuesta de Pascal persuade a Roberto de que le conviene creer que Dios existe; también cree que la píldora inducirá la creencia, y mediante un razonamiento del tipo medio-fin concluye que debe tomar la píldora, lo cual o constituye una intención de tomar la píldora o bien causa esa intención. Sin embargo, éste no sería un caso en el que Roberto llegue a creer mediante un razonamiento que Dios existe, pues la conclusión de su razonamiento es la intención de tomar la píldora, no la creencia de que Dios existe.

De manera similar, en el caso que menciona James, Roberto puede concluir su deliberación con la intención de volverse manso, de manera que se haga receptivo a que se le presente Dios (si Dios existe). El hecho de que la píldora induzca la creencia más rápidamente que las vías que Pascal y James sugieren no representa una diferencia esencial en las estructuras de estas deliberaciones. En ninguno de los dos casos el punto

final de la deliberación son creencias, sino intenciones o acciones que pueden inducir la creencia, ya sea inmediatamente o con el paso del tiempo. Por lo tanto, no refutan la afirmación de que las consideraciones prácticas no pueden mover a un agente en el contexto de la deliberación dóxica, esto es, de la deliberación que concluye con una creencia.

La tercera manera como podría hacer surgir una creencia el hecho de realizar las acciones que prescribe Pascal es influyendo subrepticiamente en la deliberación dóxica de Roberto. La persona a la que Pascal recomienda estas acciones no cree que haya pruebas muy buenas de que Dios existe, de manera que supongamos que Roberto se halla en esa situación. Podría tener la esperanza de que participando en las actividades de las personas religiosas podría llegar a estimar de diferente manera el peso de las pruebas. Luego de haber vivido entre los religiosos, si las cosas van bien, Roberto puede llegar a pensar que lo que en un tiempo consideró pruebas endebles, o lo que nunca consideró pruebas en absoluto, podrían ahora parecer ser buenas pruebas de la existencia de Dios. Si este método fuera en última instancia exitoso, su percepción de la fuerza probatoria de estas consideraciones lo llevarían a juzgar que es verdad que Dios existe y, por ende, a creer que Dios existe.

Pero, ¿acaso no podría alguien equivocadamente tomar una consideración práctica como si fuese una consideración probatoria, con el resultado de ser una premisa justificadora en la deliberación dóxica del agente? Por ejemplo, imaginemos que Roberto acepta el principio general de que si algo es bueno para él entonces es probablemente verdadero (quizá piense que hay una ley de la naturaleza que garantiza esta conexión). Eso no haría falsa la afirmación de que la deliberación dóxica sólo sopesa consideraciones que constituyen pruebas. Por el hecho de aceptar aquel principio, Roberto considera que los hechos sobre lo que es bueno para él le proporcionan razones para creer. Es, por lo tanto, culpable, no de confundir una consideración práctica con una prueba, sino de aceptar un principio carente de todo respaldo. Adoptando una posición externa de tercera persona, nosotros podríamos decir que ha basado su creencia en consideraciones que de hecho no son pruebas y, por lo tanto, que su creencia no se basa en razones probato-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

rias. Pero no estamos en posición de decir que Roberto base su creencia en una consideración práctica, sólo que está equivocado sobre si la deseabilidad de una creencia es indicativa de la verdad de su contenido.

5. *Conclusión*

La importancia de la transparencia para la ética de la creencia ha sido oscurecida por no distinguir la pregunta deliberativa sobre si creer o no que *p* de otras preguntas que surgen en perspectivas externas a la deliberación dóxica, como si creer que *p* es o no prudente o virtuoso o deseable de alguna otra manera. No distinguir estas preguntas es un síntoma del dominio del modelo de la deliberación práctica en el pensamiento filosófico sobre las razones. La transparencia no organiza la deliberación práctica sobre qué *hacer*, sobre qué acción realizar, aun cuando esa pregunta fuese si hacer o no algo que provoque que uno crea que *p*. Si ésta fuera la pregunta en cuestión para la ética de la creencia, entonces el pragmatista ganaría sin mover un dedo. No conozco ningún argumento convincente de que la verdad sea siempre más deseable que otros valores tales como la felicidad o la virtud o, incluso, de que alcanzar una creencia verdadera nunca entre en conflicto con alcanzar otros valores. Pero la pregunta sobre *qué creencia provocar* es distinta de la pregunta sobre *qué creer*. Responder la primera desemboca en una acción o en una intención y, por lo tanto, está determinada por consideraciones prácticas, como si sería inmoral o imprudente producir la creencia; mientras que responder a la segunda pregunta desemboca en una creencia y, por tanto, está determinada por razones que tienen que ver con la verdad de la proposición que ha de ser creída.

Aunque las respuestas a la primera pregunta pueden expresarse en términos de razones *para* la creencia, en el sentido genérico de ser juicios que expresan alguna clase de evaluación positiva de la creencia, no nos guían en la deliberación sobre si creer o no que *p*, pues no captan la perspectiva normativa desde cuyo interior se plantea la pregunta. Sería deseable para el marido cornudo creer que su mujer le es fiel, pero este hecho no dice nada sobre la cuestión de si sería correcto creerlo. La única manera que él tiene de responder esta última pregunta

y, así, concluir su deliberación, es determinando si su mujer lo está engañando. No puede llegar a la creencia de que su mujer le es fiel deliberando sólo sobre si sería deseable creerlo: sólo puede hacerlo deliberando sobre si su mujer le es o no fiel.

Confundir la pregunta dóxica sobre si creer que *p* con la pregunta práctica sobre si producir la creencia de que *p*, ha inducido a error a los filósofos haciéndolos pensar que las razones probatorias y las razones prácticas producen respuestas a la misma pregunta que compiten entre sí y que, por lo tanto, tenemos que decidir cuál es prioritaria. Si estoy en lo correcto, sólo las pruebas a favor o en contra de la verdad de *p* son pertinentes para contestar la pregunta dóxica de si creer o no que *p*, en tanto que sólo la deseabilidad de creer que *p* es pertinente para contestar la pregunta práctica de si producir o no la creencia de que *p*. No necesitamos un argumento moral o prudencial para asegurar la verdad del evidencialismo, porque el evidencialismo forma parte de la naturaleza misma de la deliberación dóxica.[11]

[*Traducción: Margarita M. Valdés*]

[11] Agradezco en primer lugar y sobre todo a Casey Perin por la amplia discusión de todos los aspectos de este ensayo. Gracias también a Jennifer Acker, Jonathan Adler, Stephanie Beardman, James Bell, Justin D'Arms, Andrew Dole, Matt Evans, Jyl Gentzler, Alexander George, Elizabeth Harman, Daniel Jacobson, Jeffrey Kasser, Niko Kolodny, Sharon Street, Jonathan Vogel, el público en Dartmouth College y los miembros de un seminario de posgrado en la Universidad de Massachusetts, en Amherst, por sus comentarios sobre versiones anteriores. El trabajo en este ensayo fue apoyado por una beca para profesores del Patronato de Amherst College.

LA META DE LA CREENCIA*

RALPH WEDGWOOD

Introducción

Suele afirmarse que las creencias apuntan a la verdad. Esta afirmación se ha entendido como si expresara una característica esencial o constitutiva de la creencia. Pero esta aseveración obviamente no es verdadera en un sentido literal. Las creencias no son arqueros equipados con pequeños arcos y flechas: no "apuntan" literalmente a nada. La afirmación ha de entenderse como una metáfora.

Propongo interpretar esta aseveración como normativa —a grandes rasgos, como la aseveración de que una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera—. Primero explicaré cómo entiendo esta afirmación normativa, y luego intentaré mostrar que es aceptable la idea de que ésta expresa una verdad fundamental sobre la creencia.[1] En el transcurso de este camino intentaré delinear un esbozo explicativo tanto de la creencia racional como del conocimiento.

1. *Conceptos normativos*

Uno se podría preguntar si la afirmación en la que me enfoco —a grandes rasgos, la afirmación de que una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera— es trivial.

*Ralph Wedgewood, "The Aim of Belief", *Philosophical Perspectives*, vol. 16, 2002, pp. 267–297. © 2002. Blackwell Publishing Ltd. Traducido con autorización.

[1] Se han propuesto muchas otras interpretaciones de la aseveración de que "las creencias apuntan a la verdad"; véase, por ejemplo, Velleman 2000, Ensayo 11. De hecho, sospecho que en todas las otras interpretaciones que los filósofos han propuesto, la aseveración o bien no es verdadera en lo absoluto, o al menos no es una verdad esencial o constitutiva acerca de la creencia. Pero aquí no intentaré defender esta sospecha.

Es verdad que sería trivial si "creencia" aquí significara "proposición que es creída", y "correcto" fuera un sinónimo de "verdadero". Pero, como uso el término aquí, una "creencia" no es sólo una proposición que es creída; es un estado mental particular que una persona tiene o forma en una ocasión en particular. "Correcto" tampoco es un sinónimo de "verdadero". Decir que un estado mental es "correcto" es decir que al tener ese estado mental particular, uno ha hecho las cosas "acertadamente"; el estado mental que uno tiene es "apropiado". Decir que un estado mental es "incorrecto" es decir que al tener ese estado mental particular, uno no ha hecho las cosas "acertadamente" o que ha cometido un "error"; el estado mental de uno es en cierto sentido "defectuoso". Es claro que no hay nada erróneo o defectuoso en las proposiciones falsas en cuanto tales; lo que es defectuoso es creer esas proposiciones falsas. Además, otros estados mentales diferentes de la creencia, como las decisiones o las elecciones, pueden también estar errados, equivocados o ser incorrectos. Entonces "es correcto" no sólo significa "es una creencia en una proposición verdadera".

Tal como lo utilizo aquí, el término "correcto" expresa un concepto normativo. No puedo dar aquí un análisis completo de qué es lo que hace que un concepto sea normativo. Sin embargo, propondré una condición suficiente para la normatividad.[2] (En este trabajo me enfocaré únicamente en aquellos conceptos normativos que cumplen esta condición suficiente para toda normatividad.)

Propongo que ciertos conceptos son normativos porque es un rasgo constitutivo de estos conceptos tener un papel regulativo en ciertas prácticas. Supóngase que cierto concepto "*F*" es normativo para cierta práctica. Entonces es un rasgo constitutivo del concepto *F* que si uno participa en esa práctica y juzga qué movimientos dentro de la práctica son *F* y cuáles no lo son, uno está comprometido a regular sus propios movimientos de acuerdo con esos juicios. Tal vez, por ejemplo, si uno participa en esa práctica y hace juicios sobre los movimientos que puede hacer, de la forma 'El movimiento *x* es *F* y el movimiento *z* no

[2] Para mayor información acerca de mi enfoque sobre los conceptos normativos, véase Wedgewood 2001.

es *F*', uno está por ello mismo comprometido a hacer el movimiento *x* más que el movimiento *z*, si es que uno hace alguno de los dos. Por ejemplo, el concepto de "movimiento legal en un juego de ajedrez" parece ser normativo en este sentido para la práctica ordinaria de jugar ajedrez.

¿Qué significa decir que participar en una práctica y hacer el juicio 'el movimiento *x* es *F* mientras que el movimiento *z* no lo es' "compromete" a no realizar el movimiento *z*? A grandes rasgos, significa que es irracional simultáneamente participar en esta práctica, juzgar que 'el movimiento *x* es *F* mientras que el movimiento *z* no lo es' y aún así hacer el movimiento *z*.[3] Hacer el movimiento *z*, una vez que se ha entrado en esta práctica y ha hecho este juicio, es "irracional" en el sentido de que supone tener un conjunto incoherente de estados mentales —un conjunto de estados mentales que intuitivamente entran en conflicto unos con otros—. Por ejemplo, entrar en la práctica ordinaria de jugar ajedrez presumiblemente supone tener como meta ganar un juego haciendo solamente movimientos legales. Entonces, hacer lo que uno juzga que es un movimiento ilegal, cuando se está participando en un juego ordinario de ajedrez, comprende un conjunto de estados mentales —la meta de no hacer movimientos ilegales, el juicio de que *z* es un movimiento ilegal, y la decisión de hacer a pesar de todo el movimiento *z*— que intuitivamente entran en conflicto entre sí.

Si el concepto "*F*" es en este sentido normativo para cierta práctica, entonces participar en la práctica nos compromete a considerar el juicio de que cierto movimiento *no es F* como una *razón decisiva* en contra de hacer ese movimiento (por lo menos si existe un movimiento alternativo que uno considera que es *F*). Decir que hay una "razón decisiva" para no hacer un determinado movimiento es decir que (en cierto sentido) uno "no debe" realizar movimientos en la práctica que no sean *F*.[4]

[3] Así, es perfectamente posible que participar en una práctica lo "comprometa" a uno a algo, incluso aunque sea de hecho irracional el mero hecho de que uno participe en (o realice algún movimiento dentro de) esa práctica; sobre este asunto, compárese con Broome 1999.

[4] Desde mi punto de vista, el término 'debe' [*ought*] es mucho más general que términos como 'culpabilidad' [*blameworthiness*]: hay muchos casos en los que alguien hace algo que no debería hacer (o cree en algo en lo que no

En lo que sigue, me enfocaré en una "práctica" especialmente fundamental; a saber, el *razonamiento*, en su sentido más amplio. Los "movimientos" en el interior de esa práctica incluyen la formación y el abandono de creencias (o, en el caso del razonamiento práctico, de decisiones). Asumiré que uno no puede hacer un juicio normativo sobre ninguno de estos "movimientos" sin entrar en esa "práctica" del razonamiento. Así que, de aquí en adelante, no tendré que mencionar que se entra en esta "práctica" cuando se hacen esos juicios acerca de esos "movimientos".

Hay al parecer por lo menos dos conceptos que son normativos para la práctica del razonamiento; a saber, los conceptos de 'racional' y 'correcto'. Por ejemplo, supongamos que juzgas que es racional suspender el juicio sobre p y que no es racional que tú creas p. Entonces, es un rasgo constitutivo del concepto 'racional' que estás comprometido a no creer p. En efecto, si haces juicios sobre lo que es y lo que no es racional que creas, estás comprometido a aceptar que (en cierto sentido) tu "no debes" sostener creencias que no sean racionales.[5] De manera similar, es un rasgo constitutivo del concepto 'correcto' que, si juzgas que es correcto que no creas q y que no es correcto que creas q, estás comprometido por ello mismo a no creer q.

debería creer) pero esa persona no es de ninguna manera "culpable". De modo similar, 'debe' es mucho más general que los conceptos que se expresan típicamente con las palabras 'deber' [*duty*] u 'obligación'. Hay muchos casos en los que uno debería hacer algo (por ejemplo, porque es necesario para la felicidad propia), pero no tiene un "deber" o una "obligación" de hacerlo. Así, mi creencia de que los conceptos fundamentales de evaluación epistémica son conceptos normativos no me compromete con la concepción que Plantinga (1993, pp. 11–29) estigmatiza como "deontologismo epistémico".

[5] Una objeción: ¿por qué esta condición suficiente para la normatividad no implica la conclusión controvertida de que el concepto 'verdadero' es normativo? Después de todo, el juicio "Mi creer que p no sería creer una proposición verdadera" lo compromete a uno a no creer p. Respuesta: este juicio efectivamente lo compromete a uno a no creer p; pero eso es sólo porque su contenido implica 'p no es verdadera'. El hecho de que ese juicio se refiera a la *creencia* no tiene nada que ver con la cuestión de por qué nos compromete a no creer p. Cualquier juicio de la forma "Mi ϕ que p no sería ϕ una proposición verdadera" compromete a no creer p. De modo que el hecho de que el juicio "Mi creer que p no sería creer una proposición verdadera" me comprometa a no creer p no es un rasgo *constitutivo* del concepto 'verdadero'.

Si haces juicios sobre lo que es y lo que no es correcto que creas, estás comprometido a aceptar que (en cierto sentido) "no debes" sostener creencias que no sean correctas.[6]

2. *Normas epistémicas*

En este sentido, entonces, el concepto 'correcto' (tal como el concepto 'racional') es normativo para la práctica del razonamiento. Pero, ¿qué es lo que distingue al concepto 'correcto' de otros conceptos normativos del mismo estilo? Para responder esta pregunta, tendré que introducir una nueva noción —la noción de "normas epistémicas"—.

En general, todo razonamiento consiste en *revisar* los estados mentales que uno tiene, por una u otra razón. (Usaré en sentido amplio la frase 'revisar los estados mentales que uno tiene', de manera que incluya no sólo la formación de un nuevo estado mental sino también el abandono o la reafirmación de un estado mental anterior.) Hay dos tipos fundamentalmente diferentes de razonamiento. Uno es el *razonamiento teórico*, que consiste en la revisión de las creencias que uno tiene; el otro es el *razonamiento práctico*, que consiste en revisar las intenciones o decisiones propias.

Algunos conceptos son normativos para la práctica del razonamiento práctico, pero no lo son para la del razonamiento teórico. Por ejemplo, considérese el concepto de "tener consecuencias desastrosas". Supongamos que uno juzga: 'Que yo creyera p tendría consecuencias desastrosas (mientras que yo no creyera p no tendría consecuencias desastrosas)'. Intuitivamente, este juicio no nos compromete racionalmente a no creer p; cuando mucho, nos compromete a intentar hacer todo lo posible para no creer p. No tiene por qué haber nada irracional en que simultáneamente uno juzgue que 'Tendría consecuencias desastrosas para mí creer p' y aún así crea p. Podemos hacer ese juicio e intentar hacer todo lo posible para no llegar a creer p, y fallar en ese intento (tal vez porque no podemos

[6] Considero que lo mismo se aplica al razonamiento práctico. Supongamos que juzgas que elegir hacer x sería una elección correcta o apropiada para ti, mientras que elegir hacer z no sería una elección correcta para ti. Entonces estás comprometido a elegir x en lugar de z, si acaso eliges alguna; y en cualquier circunstancia, estás comprometido a no elegir z.

hacer caso omiso de las pruebas abrumadoramente poderosas a favor de *p*). Esto podría ser desafortunado, pero de ninguna manera irracional; no implica tener un conjunto incoherente de estados mentales —esto es, un conjunto de estados mentales que intuitivamente entren en conflicto unos con otros—.[7]

Por otro lado, considérese el juicio 'Sería incorrecto creer *p*'. Este juicio nos compromete, no meramente a intentar hacer todo lo posible para no creer *p*, sino directamente a no creer *p*. Si se juzga que 'Sería incorrecto creer *p*', pero se falla en el intento de hacer todo lo posible para no creer *p*, esto ya no sólo sería desafortunado: sería irracional. De modo que el concepto de "ser incorrecto" (a diferencia del concepto de "tener consecuencias desastrosas") es realmente normativo para la práctica del razonamiento teórico.

Tómese cualquier concepto "*F*" que sea en este sentido normativo para la práctica del razonamiento teórico. Supóngase que es verdadero que determinada creencia *c* es *F*. Parece verosímil que todas las verdades normativas de ese tipo *sobrevengan fuertemente* en verdades que puedan ser formuladas utilizando solamente conceptos que no son normativos.[8] Esto es, es imposible que haya una creencia que sea exactamente igual a *c* en lo tocante a todo lo no normativo y que no sea también *F*. De modo que *c* ha de tener una propiedad *A* —una propiedad que puede por principio adscribirse utilizando solamente conceptos que no son normativos— tal que sea un principio general y necesario el de que todas las creencias que tengan la propiedad *A* sean *F*. Llamaré a todos estos principios generales y necesarios "normas epistémicas".

[7] En efecto, puede ser que el concepto "tener consecuencias desastrosas" sólo cuente como normativo para la práctica del razonamiento práctico, porque si algo *x* tuviera consecuencias desastrosas, entonces cualquier curso de acción *z* que previniera que ocurra *x* ayudaría a evitar consecuencias desastrosas, cosa que cuenta como una razón a favor de hacer *z*. Así, puede ser que los conceptos que son más fundamentalmente normativos para el razonamiento práctico se apliquen a todos los cursos de acción (o tal vez a las elecciones o las intenciones). Los conceptos que se aplican a estados de cosas de modo más general sólo cuentan como normativos para el razonamiento práctico porque los juicios que incluyen estos conceptos implican juicios que se aplican a cursos de acción (o a elecciones o a intenciones).

[8] Véase una defensa de esta afirmación en Wedgewood 1999b.

Hay razones para pensar que estas normas epistémicas articulan rasgos *esenciales* de los tipos de creencia a los que se aplican. Primero, tal como he definido el término, las "normas epistémicas" son siempre verdades necesarias; entonces en ese sentido, estas normas articulan rasgos *necesarios* de los tipos de creencia a los que se aplican. Segundo, parece verosímil que, casi siempre, los tipos de estado mental se *individúen* por las condiciones en las que satisfacen conceptos normativos. Supóngase que hubiese dos tipos distintos de estado mental que no se diferenciaran en ningún sentido en cuanto a las condiciones en las que satisfacen conceptos normativos. Entonces estos dos tipos de estado mental contarían como correctos en exactamente las mismas condiciones; contarían como racionales en exactamente las mismas condiciones; estarían apoyados por exactamente las mismas razones, y constituirían razones para hacer exactamente las mismas acciones y actitudes subsecuentes, en cualquier circunstancia posible; y así sucesivamente. Pero en ese caso, sería muy difícil entender cómo podrían ser distintos tipos de estado mental. Más aún, todo intento de individuar tipos de estados mentales en términos puramente no normativos parece afrontar serios problemas.[9] Por estas razones, es verosímil que las normas epistémicas se apliquen a tipos de creencia en virtud de la *naturaleza* o *esencia* misma de esos tipos de creencia. Si hay algunas normas epistémicas que se apliquen a absolutamente *todas* las creencias (sólo para ponerles una etiqueta, podremos llamarlas "normas epistémicas universales"), entonces esas normas epistémicas universales se aplicarían a las creencias en virtud de la esencia o naturaleza misma de *la creencia en cuanto tal.*

Supuestamente, algunas de estas normas epistémicas universales son verdades *primitivas* que no pueden tener una explicación ulterior, mientras que las otras normas epistémicas universales (si las hay) son en última instancia explicadas con base

[9] Véanse las críticas a algunos de los más importantes intentos de individuar los estados mentales en términos que no sean normativos, por ejemplo, en Bealer 1984. Morris (1992) y Brandom (1994) intentan ofrecer explicaciones que son explícitamente normativas de los distintos tipos de estado mental (aunque, en mi opinión, los detalles de esas dos explicaciones están lejos de ser satisfactorios).

en algunas de estas verdades primitivas (tal vez incluyendo algunas de estas normas epistémicas "primitivas"). Si estoy en lo cierto al sugerir que estas normas epistémicas universales se aplican a las creencias en virtud de la esencia o naturaleza misma de la creencia, parecería que estas normas y verdades "primitivas" de hecho articulan esa esencia o naturaleza de la creencia. Articularían, podríamos decirlo así, rasgos *constitutivos* de la creencia; esto es, rasgos que hacen de la creencia el tipo de estado mental que es.[10]

3. *La creencia correcta y la norma epistémica fundamental*

Supongamos que hay una norma epistémica universal —esto es, una norma que se aplica a todas las creencias en cuanto tales— que es particularmente *fundamental* en el siguiente sentido. No sólo es una norma epistémica "primitiva" que no puede tener una explicación ulterior, sino que también explica absolutamente todas las otras normas epistémicas. Si hay una norma tal, entonces, propongo que una creencia es "correcta" sólo en el caso en que satisfaga esa norma epistémica fundamental.

De acuerdo con mi propuesta esto es precisamente lo distintivo del concepto 'correcto', en contraste con todos los otros conceptos normativos. Una creencia cuenta como "correcta" sólo si satisface la norma epistémica más fundamental. (Este enfoque podría aplicarse tanto a decisiones como a creencias. De acuerdo con este enfoque, que una decisión fuese "correcta" sería que satisficiera la más fundamental de las normas *prácticas* universales —donde las "normas prácticas" son principios necesarios que especifican cuándo las decisiones satisfacen los conceptos que son normativos para la práctica del razonamiento *práctico*—.)

¿Que querrá decir que todas las otras normas epistémicas universales se "explican por" esa norma epistémica fundamental? Aquí me enfocaré en dos de estas normas epistémicas universales —la norma que especifica cuándo las creencias cuentan como "racionales", y la norma que especifica cuándo las creencias cuentan como "conocimiento"—. He argumentado ya que

[10] Tengo aquí en mente algo más o menos similar a la concepción de "esencia" que tiene Kit Fine (1994). Véase Fine 1995 para la distinción entre sentidos "consecuenciales" y "constitutivos" de 'esencia'.

el concepto de "creencia racional" es normativo para la práctica del razonamiento teórico. Es un rasgo constitutivo de este concepto el que si uno juzga que no es "racional" tener cierta creencia, se compromete por ese juicio a no tener esa creencia. En la sección final de este texto argumentaré que algo similar sucede con el concepto de 'conocimiento'. De modo que los principios generales y necesarios que especifican cuándo las creencias cuentan como racionales, y cuándo las creencias cuentan como conocimiento, valen como "normas epistémicas universales".

Tal como lo entenderé, decir que estas normas epistémicas universales de la creencia racional y del conocimiento se "explican por" la norma epistémica fundamental significa decir lo siguiente. Supóngase que la norma universal de la creencia racional es el principio de que todas las creencias que tienen la propiedad *R* y solamente ellas son racionales; y supongamos que la norma universal de conocimiento es el principio de que todas las creencias que tienen la propiedad *C* y solamente ellas cuentan como conocimiento. Entonces la norma fundamental de la creencia correcta, en conjunción con varias otras verdades que no son ellas mismas normas epistémicas, implica que debe haber una norma epistémica que exija que las creencias tengan la propiedad *R*, y que debe haber una norma epistémica que exija que las creencias tengan la propiedad *C*.

Mi propuesta central en este trabajo es que existe tal norma epistémica fundamental de la creencia correcta —dicho en términos generales, el principio de que la creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera—. Sin embargo, esta formulación todavía necesita ser refinada. Una formulación plenamente adecuada de esta norma tiene que aplicarse a *todos* los tipos de creencia. Podría decirse que esta norma tiene que aplicarse a todas las actitudes "dóxicas" o "creenciales" [*credal*] que uno pudiese tener hacia cualquier proposición.

Por ejemplo, muchos filósofos creen que algunas de las actitudes "dóxicas" o "creenciales" que se podrían tener hacia una proposición son "creencias parciales"—esto es, estados en los cuales uno tiene cierto grado de creencia [*credence*] en la proposición, pero también tiene cierto grado de creencia en la negación de la proposición—. Si esto es cierto, entonces la norma

epistémica fundamental de la creencia correcta tiene que ser reformulada de modo que también sea posible aplicarla a esas "creencias parciales". La manera más promisoria de reformular esta norma de modo que pueda aplicársele a esas creencias parciales es como sigue. Si una proposición es verdadera, entonces cuanto *más alto* sea el grado de creencia [*credence*] en la proposición, *más cerca* estará la creencia de ser correcta; y si la proposición no es verdadera, cuanto *más bajo* sea el grado de creencia, más cerca estará la creencia de ser correcta.[11] Pero, en términos generales, aquí ignoraré estas creencias parciales. Principalmente me enfocaré en las creencias plenas, donde el creer es cuestión de todo o nada —estados en los que uno simplemente cree una proposición, sin siquiera considerar qué tan creíble sea la negación de la proposición—. La tarea de extender mi enfoque a las creencias parciales ha de esperar para otra ocasión.

Incluso si ponemos estas "creencias parciales" a un lado, las actitudes "dóxicas" o "creenciales" que pueden tenerse hacia una proposición p incluyen, no sólo el estado de creer p, sino también el estado de *descreer* p.[12] Para darle cabida al estado de descreer p al igual que al estado de creer p, hemos de reformular la norma fundamental de la siguiente manera. Si p es verdadera, entonces el estado de creer p es correcto, mientras que el estado de descreer p es *incorrecto* —es decir, está lo más lejos posible de ser correcto—. Por otro lado, si p no es verdadero, el estado de creer p es incorrecto, y el estado de descreer p es correcto.[13]

[11] Para un enfoque vanguardista de las creencias parciales basado en esta idea, véase Joyce 1998.

[12] ¿En qué consiste descreer p? Desde un punto de vista, el estado de descreer p es simplemente idéntico al estado de creer la negación de p. Desde otro punto de vista, estos dos estados no son idénticos puesto que es posible descreer p incluso si uno no tiene el concepto de negación. Aquellos que favorecen este segundo punto de vista, como Rumfitt (2000), pretenden explicar el concepto de negación en términos del principio de que descreer p lo compromete a uno a creer en la negación de p, y viceversa. Permaneceré neutral entre estos dos puntos de vista.

[13] Debería subrayar que esta norma sólo se aplica a las creencias (o estados dóxicos o creenciales). Hay otras actitudes, que se asemejan a las creencias en ciertos aspectos, a las que esta norma no se aplica. Por ejemplo, supongamos que uno decide tratar una proposición como si fuera verdadera, con el

Supondré que otra actitud dóxica o creencial que uno podría tener hacia *p* es la actitud de *suspender el juicio* acerca de *p*. La suspensión del juicio acerca de *p* es muy diferente tanto de creer *p* como de creer no *p*. (La propiedad de no creer ni *p* ni no *p* no es de ningún modo un tipo de estado mental —incluso las piedras y los números tienen *esa* propiedad—.) Tal como utilizaré el término, uno "suspende el juicio" sobre *p* cuando conscientemente considera *p*, pero no cree ni *p* ni no *p*. ("Considerar" *p* es simplemente "contemplar" *p*; consiste en que a uno se le "ocurra" *p*.) Entonces, mientras conscientemente se considere *p*, no se puede sino tener una actitud dóxica o creencial, en términos amplios, hacia *p*: o bien se cree *p* o se cree no *p*, o no se hace ni lo uno ni lo otro —en cuyo caso se estaría suspendiendo el juicio acerca de *p*—.

Lo que propongo es que, de acuerdo con la norma fundamental de la creencia correcta, suspender el juicio acerca de *p* no es ni correcto ni incorrecto. Si se suspende el juicio acerca de *p*, entonces no es el caso que se esté en lo correcto ni que se esté equivocado sobre *p*. De este modo, esta norma fundamental adscribe un valor intermedio al estado de suspender el juicio, entre la corrección completa de creer *p* cuando *p* es verdadera, y la completa incorrección de creer *p* cuando *p* no es verdadera.

Podría preguntarse si la suspensión del juicio acerca de *p* es siempre inferior, desde la perspectiva de la norma epistémica fundamental, a creer *p* cuando *p* es verdadera. ¿Qué tal si *p* es una verdad por completo tediosa o trivial? Entonces, ¿suspender el juicio sobre *p* no sería una mejor manera de administrar nuestros escasos recursos cognitivos? Sin embargo, dado que uno ya se encuentra considerando conscientemente *p*, puede creer *p* sin invertir casi ningún recurso cognitivo: puede creer *p* al momento en que considera conscientemente *p*, aunque olvidase *p* de inmediato. (Por supuesto, investigar si *p* es verdadera puede suponer una enorme inversión de recursos. Pero decir que siempre es mejor creer *p* cuando *p* es verdadera

propósito de tomar cierta decisión. Como Bratman (1993) ha argumentado convincentemente, esta actitud no tiene que ser de ningún modo incorrecta aunque la proposición sea falsa. (En efecto, esta actitud no tiene que ser irracional aunque uno sepa que la proposición es falsa.)

que suspender el juicio sobre *p no* es decir que realizar costosas investigaciones para determinar si *p* es verdadera sea siempre mejor que suspender el juicio sobre *p*.) Es cierto que si *p* fuera una verdad completamente tediosa o trivial, entonces sería una total pérdida de tiempo incluso considerar *p*. Pero la norma epistémica fundamental no dice nada acerca de si debe o no considerarse *p*, puesto que esta norma sólo se refiere a aquellas proposiciones que *de hecho se consideran conscientemente*.[14] Así, esta norma simplemente no compara el que se crea *p* con la situación en la que ni siquiera se considera *p*. Esta norma no tiene nada que decir acerca de cuál de estas dos situaciones sea la mejor.[15] Pero si se está considerando conscientemente si *p* es el caso, entonces, de acuerdo con esta norma epistémica fundamental, si *p* es verdadera, creer *p* es mejor que suspender el juicio sobre *p*.

Supondré que este principio —dicho a grandes rasgos, que una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera— nos da una especificación intuitivamente verosímil de qué es lo que hace que una creencia cuente como correcta. Ya argumenté que el concepto de 'correcto' es normativo para la práctica del razonamiento teórico; y ya que este principio se aplica a todas las creencias, y claramente es necesario y no contingente, de ello se sigue que este principio es una norma epistémica universal. En lo que resta de este ensayo intentaré hacer verosímil la idea de que este principio es la norma epistémica *fundamental*; esto es, que explica las normas de creencia racional y de conocimiento de la manera en que lo he esbozado.

[14] Puesto que esta norma sólo se aplica a las proposiciones que uno de hecho considera conscientemente, no apoya la sugerencia de Alston (1989, p. 84), de que "nuestra meta cognitiva central es acumular un gran cuerpo de creencias con un cociente favorable de verdad sobre falsedad". Véase Kelly 2003 para una crítica mordaz a la idea de que tenemos esa "meta cognitiva general".

[15] Yo especulo que esta norma tampoco compara el estado de suspender el juicio sobre *p* con el estado de tener sólo un grado "parcial" de creencia en *p*: desde un punto de vista epistémico, un grado parcial de creencia no es ni mejor ni peor que la suspensión del juicio. (Por supuesto, puede haber consideraciones *prácticas* decisivas a favor de una u otra opción.)

4. *La norma de la creencia racional*

De acuerdo con mi propuesta central, la norma epistémica fundamental implica que, para cualquier proposición *p* que de hecho se considere conscientemente, el mejor resultado es creer *p* cuando *p* es verdadera, el segundo mejor resultado es suspender el juicio sobre *p*, y el peor resultado es creer *p* cuando *p* es falsa. En esta sección intentaré hacer verosímil la idea de que la norma de la creencia racional se explica por completo por esta norma epistémica fundamental.

En vista de esta sugerencia —que la norma de la creencia racional queda completamente explicada por esta norma epistémica fundamental— resulta verosímil que las *consideraciones prácticas* —tales como los intereses que uno tiene y otras cosas más— no desempeñan absolutamente ningún papel en la determinación de si racionalmente debería creerse o no creerse una proposición. Por supuesto, el partidario de esta sugerencia puede responder que tales consideraciones prácticas desempeñan un papel enorme en la determinación de qué proposiciones debería uno *considerar* en primer lugar. Pero, de acuerdo con esta segunda objeción, eso no es suficiente: incluso suponiendo que se esté considerando esa proposición, las consideraciones prácticas tendrían que desempeñar un papel en determinar si racionalmente uno debe o no creer esa proposición.

Segundo, puede parecer que esta norma fundamental no tiene suficiente contenido o estructura como para explicar las normas de la creencia racional. En particular, esta norma no dice nada para responder a las preguntas de *cuán mejor* es creer *p* cuando *p* es verdadera que suspender el juicio sobre *p*, y de *cuán mejor* es suspender el juicio sobre *p* que creer *p* cuando *p* es falsa. Y diferentes respuestas a estas preguntas tienen implicaciones dramáticamente diferentes sobre cuándo debe creerse *p* y cuándo debe suspenderse el juicio sobre *p*. Si suspender el juicio sobre *p* es *mucho* mejor que creer *p* cuando *p* es falsa, pero *no* mucho peor que creer *p* cuando *p* es verdadera, entonces es de suponerse que la actitud racional sería suspender el juicio, a menos que las pruebas a favor de *p* sean muy fuertes. Por otro lado, si suspender el juicio sobre *p* es *mucho* peor que creer *p* cuando *p* es verdadera, pero *no* mucho

mejor que creer p cuando p es falsa, es de suponerse que la actitud racional sería arriesgarse y creer p aunque las pruebas a favor de p sean relativamente débiles.[16] Podríamos decir que esta norma fundamental no determina cómo ha de ponderarse el valor de tener una creencia correcta acerca de p con el valor negativo [*disvalue*] de tener una creencia incorrecta acerca de p; de modo que no puede determinar cuándo es racional creer p y cuándo es racional suspender el juicio sobre p.

El señalamiento detrás de esta segunda objeción es por completo correcto. La norma epistémica fundamental de la creencia correcta, tal como la he formulado, no determina ninguna manera única de ponderar el valor de tener una creencia correcta sobre p con el valor negativo de tener una creencia incorrecta sobre p. Si la norma de la creencia racional se explica efectivamente por esta norma fundamental, la norma de la creencia racional debe dejar indeterminado exactamente cuándo es racional creer p y cuándo es racional suspender el juicio sobre p.

Si la norma de la creencia racional es indeterminada en este sentido, entonces habrá muchas maneras de precisar el concepto de "creencia racional", ninguna de las cuales será más fiel al concepto que cualquiera de las otras. En algunas de estas precisiones, el concepto de racionalidad es muy estricto: en esas precisiones, hay muy pocas proposiciones en las que sea racional tener una creencia plena, una creencia de todo-o-nada; para todas las otras proposiciones, la única actitud racional es suspender el juicio (o tener un mero grado "parcial" de creencia). En otras precisiones, sin embargo, el concepto de racionalidad es mucho menos estricto: hay muchas más proposiciones en las que es racional tener una creencia plena.

Esto no quiere decir que no haya límites a las precisiones del concepto de "creencia racional" que cuenten como fieles al concepto mismo. Parece verosímil que ninguna de las precisiones admisibles permitirá que una de estas dos consideraciones —el valor de tener una creencia correcta acerca de p, y el valor negativo de tener una creencia incorrecta acerca de p— absorba por completo a la otra. No existe ninguna precisión

[16] Este asunto ha resultado familiar desde James 1979, pp. 24–25.

admisible en la que sea racional suspender el juicio acerca de absolutamente todas las proposiciones, sin importar cuántas pruebas pueda tener uno a favor de esas proposiciones; en este sentido, el valor negativo de tener una creencia incorrecta nunca queda completamente absorbido por el valor de tener una creencia correcta. De igual modo, no habrá ninguna precisión admisible según la cual sea racional creer una proposición que simplemente nos viene a la mente de manera azarosa; esto es, creer una proposición cuyo nivel de credibilidad no sea más grande que aquél de su negación; de esta forma, el valor de tener una creencia correcta nunca absorbe por completo el valor negativo de tener una creencia incorrecta.

No obstante, dentro de esos límites, hay todavía una serie de precisiones del concepto de "creencia racional" que son igualmente fieles al concepto. Si uno pregunta si es racional para alguien (sea uno mismo o alguien más) sostener cierta creencia, el *contexto* en el que hace esta pregunta usualmente acota el rango de precisiones que pueden ser relevantes para responder la pregunta. Un aspecto del contexto que puede hacer esto consiste en las consideraciones prácticas que sobresalen en ese contexto.

Por ejemplo, imaginemos los dos siguientes casos. En ambos hay cierta cantidad de pruebas a favor de una proposición p. Según una manera laxa de precisar el concepto de racionalidad, esta evidencia es suficiente para hacer que sea racional creer p. Según una precisión más estricta, sin embargo, esas pruebas *no* son suficientes para hacer que sea racional creer p; la única actitud racional es suspender el juicio sobre p (o tener una mera creencia parcial en p). Ahora, supóngase que estos dos casos difieren en los *costos* prácticos de estar equivocados sobre p. En el primer caso, si p es falso, entonces el costo de tener una creencia plena en p es mucho mayor que el costo de suspender el juicio (o de tener una mera creencia parcial); por otro lado, si p es verdadera, los beneficios de tener una creencia plena en p *no* son mucho mayores que los beneficios de suspender el juicio sobre p (o de tener una mera creencia parcial de p). Si uno pregunta qué es racional creer en el primer caso, la precisión relevante puede ser la más estricta de las dos, según la cual la actitud racional es la completa suspensión

del juicio (o, si uno requiere cierto grado de creencia para actuar, un mero grado parcial de creencia). En el segundo caso, en contraste, si *p* es falsa, el costo de tener una creencia plena en *p no* es mucho mayor que el costo de suspender el juicio (o de tener un mero grado parcial de creencia), en tanto que si *p* es verdadera los beneficios son mucho mayores. Si uno se pregunta qué es racional creer en este segundo caso, la precisión relevante puede ser la más laxa de las dos, según la cual es racional tener una creencia plena en *p*.

De esta manera, las consideraciones prácticas pueden efectivamente ser relevantes, en ciertos contextos, para contestar la pregunta "¿Es racional que *x* crea *p*?" Podría haber otros contextos, sin embargo, en los que la gama de precisiones relevantes para contestar esta pregunta estuviese determinado, no por alguna consideración práctica, sino sólo por los *hábitos* del sujeto (o de los participantes en la conversación), que hacen que esa gama de precisiones sea sobresaliente en el contexto. De modo que la pregunta "¿Es racional que *x* crea *p*?" no está *esencialmente* conectada con tales consideraciones prácticas en lo absoluto.

Sin embargo, todavía podría parecer inverosímil que esta norma epistémica fundamental —a grandes rasgos, el principio de que una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera— pueda explicar las normas de creencia racional. Después de todo, según este principio, *toda* creencia en una proposición verdadera es correcta —aun si la creencia en cuestión es burdamente irracional—. Entonces, ¿cómo puede este principio explicar las normas de la creencia racional?

Volviendo a la metáfora de "apuntar a la verdad", la respuesta es ésta. Aunque las creencias irracionales pueden ser correctas, la única manera en que tiene sentido *apuntar* a tener una creencia correcta es *por medio de* tener una creencia racional.

Supón que estás considerando una proposición *p* y que, literalmente, estás "apuntando" [*aiming*] a actuar conforme a la norma epistémica fundamental. Esto es, estás apuntando a creer *p* si y sólo si *p* es verdadera. Es claro que no terminarás alcanzando tu meta simplemente porque sea tu meta. Tendrás que *hacer algo* para lograr esa meta. Esto es, tendrás que hacer algo *por medio de lo cual* (si todo va bien) logres tu meta.

Presumiblemente, para lograr esa meta tienes que revisar tus creencias de ciertas maneras cuando te encuentras en ciertas condiciones, y revisar tus creencias de otras maneras cuando te encuentres en otras condiciones. Podemos imaginar un conjunto de *reglas*, tales que cada una de estas reglas le permita a uno revisar sus creencias de cierto modo cuando se encuentre en una determinada condición relacionada. Por ejemplo, una regla tal podría permitirle a uno creer una proposición *p* cuando se tenga una experiencia o una aparente percepción de que *p* es el caso, y no tenga ninguna razón particular para pensar que las experiencias propias no son confiables dadas las circunstancias.[17]

No obstante, si es simplemente una *casualidad* que la conducta propia resulte conforme a estas reglas, difícilmente sería apropiado decir, incluso metafóricamente, que estas reglas son los "medios" que uno usa para perseguir una meta. Esta descripción sólo sería adecuada si uno también *sigue*, o se *guía por*, estas reglas. No debe preocuparnos aquí en qué consista exactamente "seguir una regla", siempre y cuando sea claro que uno "sigue una regla" incluso al formar creencias de forma completamente espontánea e irreflexiva.[18] Entonces, para alcanzar la meta de creer una proposición *p* si y sólo si *p* es verdadera, deben revisarse las creencias mediante el seguimiento de ciertas reglas. Pero, ¿qué reglas tiene sentido que sigas para alcanzar esa meta?

Supongamos que en efecto estás intentando *elegir* qué reglas seguir para alcanzar esta meta. ¿Cuál es el camino racional para elegir qué reglas seguir? Ya que lo más alejado de esta

[17] ¿Acaso no está uno *racionalmente obligado* a (no sólo que le sea *permitido*) formar esa creencia al encontrarse ante esa condición? Sí, pero no necesitamos añadir que esa regla exija la formación de esta creencia en esa condición. Tenemos que agregar que no hay una regla que nos permita creer no-*p*, o suspender el juicio sobre *p*, cuando se tiene una experiencia como si *p* fuese el caso (y no se tiene una razón especial para pensar que las experiencias que uno tiene no son fiables en esas circunstancias). Estas reglas son totalitarias: todo lo que estas reglas no permitan explícitamente está prohibido.

[18] En el sentido en el que usaré esta frase, la noción de "seguir" (como opuesta a meramente "conformarse a") la regla es equivalente a lo que Millar (1991, pp. 57–63) llama "ejercitar la competencia propia" con respecto al "patrón de inferencia" o a la "conexión racional" relevante.

meta que puedes estar sería terminar creyendo algo falso, se supone que debes apuntar a no seguir ninguna regla que, en la circunstancia en la que te hallas, pudiera fácilmente conducirte a creer algo falso. No es suficiente procurar seguir reglas que sean *fiables en general* —esto es, reglas que entreguen una alta proporción de creencias verdaderas sobre creencias falsas—. Si sabes que ciertas reglas, aunque generalmente fiables, podrían fácilmente conducirte a creer en una proposición falsa en las circunstancias en las que te hallas, entonces no deberías seguir esas reglas. Esto no quiere decir que en *cualquier* circunstancia debieras proponerte no seguir ninguna regla que te pudiera conducir fácilmente a creer una proposición falsa. Lo que importa es que no puedan conducirte fácilmente a creer en una proposición falsa en circunstancias específicas —lo diré de esta forma, estas reglas deben *fiablemente evitar el error en las circunstancias dadas*–.[19] De igual forma, no necesitas proponerte seguir reglas que no podrían fácilmente conducir a *cualquiera* a creer en una proposición falsa en las circunstancias dadas; lo único necesario es que estas reglas no podrían fácilmente conducirte *a ti* a creer una proposición falsa en las circunstancias dadas.

En general, podemos decir que un conjunto de reglas evita el error fiablemente para el sujeto en las circunstancias particulares siempre y cuando, en todos los mundos posibles cercanos, esas reglas no conduzcan al sujeto a creer una proposición falsa en los casos en que él siga las reglas en esas determinadas circunstancias.[20] Algo es el caso en uno de estos "mundos posibles cercanos" siempre y cuando fácilmente pudiera haber sido el caso. En tanto que estos "mundos posibles cercanos" inclu-

[19] Como diría Goldman (1986, pp. 44–48), deberías seguir aquellas reglas que son "localmente fiables", no solamente "globalmente fiables". Por mor de la simplicidad, interpretemos "las circunstancias" como si consistieran en la región del espacio y el tiempo en la que se considera la proposición en cuestión. (Obviamente, es vago cuán extensa tiene que ser esa región espacio-temporal. Como veremos, hay una vaguedad similar en la noción de "fiabilidad".)

[20] Aquí sigo a Peacocke (1986, cap. 9), quien también apela al valor de verdad de las creencias a las que el "método" conduce en los "mundos posibles cercanos". Sin embargo, hay un par de diferencias entre la explicación de Peacocke y la mía; para ello, véase más adelante la nota 21.

yen al mundo real, estas reglas no pueden fiablemente evitar el error en determinadas circunstancias si de hecho producen la creencia en una proposición que es falsa.

Parece haber una considerable indeterminación en esta noción de "mundos posibles cercanos", o de lo que "fácilmente podría" haber sido el caso. Tal vez la noción de "mundos posibles cercanos" garantiza que esos mundos posibles cercanos tengan que incluir más que sólo el mundo *real*, y que no puedan incluir absolutamente *todos* los mundos posibles. Pero entre estos dos extremos, hay muchos conjuntos de mundos posibles que tienen el mismo derecho a ser considerados "mundos posibles cercanos". Si un número muy grande de mundos cuenta como "mundos posibles cercanos", entonces el estándar correspondiente de fiabilidad será sumamente alto. Si sólo pocos mundos cuentan como "mundos posibles cercanos", el estándar correspondiente de fiabilidad será mucho más bajo.

Entonces, la noción de "fiabilidad" que figura en la tesis que acabo de proponer —que para alcanzar la meta de creer *p* si y sólo si *p* es verdadera, es racional que sigas solamente reglas fiables que eviten el error— es indeterminada. Dada esta tesis, se sigue que la pregunta "¿Es racional que te propongas seguir reglas que cumplen el estándar *E* de fiabilidad, para lograr tu meta de creer *p* si y sólo si *p* es verdadera?" no siempre tiene una respuesta determinada. Del mismo modo que anteriormente sugerí para la pregunta más simple "¿Es racional que creas *p*?", esa indeterminación puede reducirse en algún grado por el contexto en el que se considera esta pregunta. En algunos contextos contará como "racional" que te propongas seguir reglas que cumplen un estándar relativamente bajo de fiabilidad; en otros contextos, no contará como "racional" procurar seguir cualquier conjunto de reglas que no cumpla un estándar de fiabilidad relativamente alto. En general, esto será así porque cierto estándar de fiabilidad (o rango de estándares de fiabilidad) *sobresale* en esos contextos debido a menudo, aunque no siempre, a las *consideraciones prácticas* (tales como las necesidades, los propósitos o los valores) que sobresalen en esos contextos.

De acuerdo con mi definición, un conjunto de reglas "evita fiablemente el error en circunstancias dadas" sólo si no pue-

de ocurrir con facilidad, en las circunstancias dadas, que estas reglas conduzcan a creer algo falso. Un conjunto de reglas puede evitar fiablemente el error incluso si es innecesariamente restrictivo: por ejemplo, un conjunto de reglas que evite fiablemente el error podría no permitir formar creencias los martes y los jueves. Pero suponemos que tu meta no es simplemente la de evitar creer *p* si *p* no es verdadera, sino también la de creer *p* si *p* es verdadera. De modo que deberías proponerte no seguir reglas que sean innecesariamente restrictivas en este sentido. En lugar de ello, deberías proponerte seguir reglas que no sean más restrictivas de lo necesario, de modo que sea racional considerar que estas reglas evitan fiablemente el error. Esto es, deberías procurar seguir un conjunto de reglas que sea tal que no haya un segundo conjunto de reglas a tu disposición que sea igualmente racional para ti considerar que evita fiablemente el error, un conjunto tal que difiera del primer conjunto sólo en que permite que uno sostenga las mismas creencias en un marco más amplio de condiciones.

Puesto que te propones, no sólo evitar creer *p* si *p* no es verdadera, sino también creer *p* si *p* es verdadera, no es suficiente que las reglas que sigues eviten fiablemente el error y no sean más restrictivas de lo necesario. De ser posible, también deberías procurar utilizar estas reglas de un modo en el que fiablemente conduzcan a creer *p* si *p* es verdadera. Digamos que tu "método" para alcanzar la creencia *p* consiste en una serie parcialmente ordenada de "pasos", donde cada uno de esos pasos consiste en el seguimiento de alguna regla. Deberías procurar, de ser posible, usar un método tal que no pudiera ocurrir fácilmente, en las circunstancias dadas, que el uso de ese método fallara en producir la creencia *p* cuando *p* es verdadera. Digamos que ese método *de manera fiable produce la creencia en las circunstancias dadas* con respecto a *p*. Dicho con más precisión, un método produce de manera fiable la creencia con respecto a *p*, dadas las circunstancias, sólo si en todos los mundos posibles cercanos el método produce la creencia en *p* siempre que el sujeto use el método en esas circunstancias y *p* sea verdadera.

Entonces, al parecer, la manera racional para ti de elegir qué reglas seguir dadas las circunstancias es ésta. Primero, debe-

rías restringir tu elección a conjuntos de reglas que tú puedas racionalmente creer que evitan fiablemente el error dadas las circunstancias, pero que no sean más restrictivos de lo necesario para que sea racional considerar que estas reglas evitan fiablemente el error. Segundo, de ser posible, deberías elegir un conjunto de reglas que para ti sea racional creer que te ofrecen un método que produce de manera fiable la creencia, en las circunstancias dadas, con respecto a la proposición que está en cuestión. En pocas palabras, digamos que deberías elegir reglas que puedas racionalmente considerar como "suficientemente fiables dadas las circunstancias".[21]

Esto *no* significa que la manera racional de elegir qué reglas seguir en las circunstancias sea elegir reglas que *de hecho* sean suficientemente fiables dadas las circunstancias. Incluso si estás

[21] Hay un par de diferencias entre mi concepción de qué significa que un conjunto de reglas sea "suficientemente fiable" y la condición necesaria para el conocimiento que Peacocke propuso (1986, p. 134). Lo que Peacocke exige es que cualquier "submétodo inicial, propio o impropio, del método total que uno usa" debería producir una creencia verdadera en cualquier mundo posible cercano en que se utilice. Yo divido este requisito en dos: el requisito de que "el conjunto de reglas" que uno sigue "evite fiablemente el error", y el requisito de que el "método" propio "produzca fiablemente la creencia". Mi primer requisito es más fuerte que la consecuencia correspondiente de la condición de Peacocke, mientras que mi segundo requisito es más débil.

Mi segundo requisito es más débil debido a que sólo pido que el método total que uno usa debería producir una creencia en la proposición en cuestión en cualquier mundo posible cercano en el que ese método se use y *esa proposición sea verdadera*. Seguramente no arroja ninguna duda sobre el método que uno usa para alcanzar la creencia en p si en algún mundo posible cercano en el que p es falsa, uno usa este método, pero éste no produce creencia alguna. (Aunque explícitamente yo sólo requiero que el "método total" produzca la creencia, esto implica lógicamente que los "submétodos iniciales propios" del método también produzcan la creencia. Si el método que uno usa produce fiablemente la creencia en p, entonces ese método también tiene que producir fiablemente la creencia en todos lo lemas, o conclusiones intermedias, que uno tiene que creer si ese método ha de producir la creencia en p.)

Mi primer requisito es más fuerte debido a que exijo que el conjunto completo de reglas, no sólo los "submétodos iniciales propios e impropios" del método, evite fiablemente el error. Seguramente el método usado para llegar a creer p podría no ser fiable debido a que, dadas las circunstancias, algunas de las reglas constitutivas del método podrían fácilmente producir una creencia en una proposición falsa si hubiesen sido seguidas en un *orden* ligeramente distinto de aquel en el que de hecho se siguieron.

poseído por un demonio maligno que se asegura de que cualesquiera que sean las reglas que elijas te conducirán a creer una proposición falsa dadas las circunstancias, puede seguir siendo *racional* que consideres ciertas reglas como suficientemente fiables dadas las circunstancias. Si esto es así, entonces también sería racional que eligieras seguir esas reglas dadas las circunstancias. En cambio, una regla podría de hecho ser fiable dadas las circunstancias, aunque no fuese racional que uno la considerara fiable. Para tomar un ejemplo de Laurence BonJour (1980), supongamos que tienes un poder de clarividencia perfectamente fiable que siempre te entrega creencias fiables acerca de sucesos que acontecen en algún lugar lejano. En este caso, la regla que te permite formar creencias con base en este poder de clarividencia es una regla perfectamente fiable. Sin embargo, podría ser que no fuera racional que consideraras fiable esta regla, y en ese caso no sería racional que eligieras seguir esa regla.

Ahora bien, tal vez podamos decir que, en cualquier circunstancia, las reglas que es racional seguir son exactamente las mismas que las reglas que es racional *elegir* seguir en esas circunstancias. Entonces, dado lo que acabo de argumentar, podríamos concluir que las reglas que es racional seguir dadas las circunstancias son todas y sólo aquellas reglas que es racional creer que son suficientemente fiables dadas las circunstancias.[22]

Sin embargo, esta conclusión está abierta a una objeción seria. En primera instancia, parece que las condiciones que hacen racional seguir un conjunto de reglas son *más débiles* que las condiciones que hacen racional creer que esas reglas son fiables.[23] ¿Es cierto que creer racionalmente que una regla es fiable es un logro mucho más sofisticado que simplemente seguir racionalmente la regla?

[22] Compárese la sugerencia de Harman (1986, p. 44) de que un "compromiso implícito" de llegar a creer una proposición sobre cierta base es que esa base sea un "indicador fiable" de la verdad de esa proposición.

[23] En efecto, alguien podría objetar que esta conclusión descansa en un tipo de *confusión de niveles* —una confusión entre lo que podría justificar una actitud de orden superior *acerca* de cierta práctica cognitiva y lo que podría justificar esa práctica misma (compárese con Alston 1989, Ensayo 6)—.

Tal como se presenta, esta objeción es injusta. Esta conclusión no implica que, para que sea racional para un sujeto seguir una regla, el sujeto tenga de hecho que *creer* que esa regla es fiable: lo único que se necesita es que sea *permisible racionalmente* para el sujeto sostener esa creencia. Es claro que puede ser permisible racionalmente para un sujeto creer algo, incluso si no lo cree efectivamente. Pero el señalamiento que subyace a la objeción sigue exigiendo una respuesta. Para que sea racional que uno crea que una regla es fiable, parece que uno tiene que tener la habilidad de seleccionar la regla o de pensar en ella. Pero, ¿no es eso también un logro altamente sofisticado?

De hecho, la conclusión que estamos considerando sólo requiere que sea racional para uno tener una creencia *de re* acerca de la regla —esto es, creer, de la regla en cuestión, que es fiable (compárese con Audi 1993, Ensayo 8)—. Para tener una creencia de este tipo, sólo se necesita alguna manera de poder seleccionar cuál es de hecho la regla. Uno no tiene que ser capaz de dar un análisis preciso de la estructura esencial de la regla.[24] Por ejemplo, podría seleccionarse demostrativamente la regla que de hecho se sigue o se está inclinado a seguir, como "pensando de *esta* manera". Aún así, es difícil ver cómo podría ser racional creer que una regla es fiable a no ser que se esté en posición de captar, al menos a grandes rasgos, qué clase de regla es. Tal vez los sujetos humanos adultos que piensan están normalmente en posición de captar a grandes rasgos la regla que están siguiendo, simplemente por reflexión. Pero, ¿no podría haber excepciones a esto —casos en los que un sujeto siga racionalmente una regla pero no esté en posición de comprender qué clase de regla es—?[25]

[24] En efecto, para la mayoría de las reglas, uno no puede distinguir la estructura exacta de la regla que uno sigue de la estructura de otras reglas similares, pero sutilmente diferentes. Por ejemplo, uno típicamente no puede saber si está siguiendo una regla $R1$ que permite juzgar que p en respuesta a cierto rango de experiencias $E1$, en oposición a una regla $R2$ sutilmente diferente, que permite juzgar que p en respuesta a un rango de experiencias $E2$ ligeramente diferente. Véase un argumento a favor de esta idea en Williamson 2000, cap. 4.

[25] Algunos epistemólogos pueden insistir en que no es racional seguir una regla a menos de que uno esté en posición de comprender en términos generales qué tipo de regla es la que está siguiendo. No necesito tomar postura

Sin embargo, si nos restringimos a casos en los que el sujeto *está* en posición de captar, al menos a grandes rasgos, qué tipo de regla está siguiendo, entonces la conclusión que estamos considerando parece verosímil. Si se está en un caso de este tipo, entonces es racional seguir la regla sólo si es racional para uno creer que la regla es suficientemente fiable dadas las circunstancias.

Además, es verosímil que ninguna de estas reglas se aplique *sólo* a casos en los que no se esté en posición de captar qué tipo de regla se está siguiendo. En general, lo que hace racional para un sujeto seguir una de estas reglas es cierta *relación* que se da entre el sujeto y la regla. (Por ejemplo, tal vez es racional que tú sigas la regla porque posees un concepto tal que es constitutivo de la posesión de dicho concepto tener algún dominio de esa regla, o porque de algún otro modo la regla desempeña un papel "crucial" en tu economía cognitiva.)

Esto sugiere que podemos definir la noción de ser "racional para uno creer que la regla es fiable" de la siguiente manera. De acuerdo con esta definición, decir que es "racional para uno creer que la regla *R* es fiable" es decir que uno se encuentra en cierta relación con la regla *R*, tal que es racional para cualquier sujeto que capte el tipo de regla que es *R* responder al hecho de que se encuentra en esa relación con respecto a *R* creyendo que *R* es fiable dadas las circunstancias. Entendido de esta manera, podría ser racional creer que una regla es fiable incluso si no se está en posición de comprender qué tipo de regla es —es más, incluso si se es por completo incapaz de tener creencias acerca de esa regla—. Entonces propongo que deberíamos aceptar la conclusión que sugerí —que es racional seguir una regla sólo en caso de que sea racional creer que la regla es fiable— cuando se entiende de esta manera.

Algunos filósofos pueden objetar que esta conclusión generará un regreso vicioso. Según esta conclusión, no es racional seguir una regla a menos que sea racional creer que esa re-

sobre este asunto, pero de hecho me inclino a estar en desacuerdo. Tal vez es irracional seguir una regla si de hecho uno intenta averiguar qué tipo de regla está siguiendo y no es capaz de averiguarlo; pero puede ser racional seguir una regla en casos en los que uno no hace ningún intento por averiguar qué tipo de regla es.

gla es fiable. Pero, ¿qué puede hacer racional creer que esa regla sea fiable, si no es otra regla que también sea racional seguir —y también, de acuerdo con esta conclusión, que sea racional creer que es fiable—? Sin embargo, no hay ninguna razón para estar de acuerdo con esta objeción de que la única cosa que puede hacer racional creer que una regla es fiable sea *otra* regla. Puede ser que ciertas reglas sean *básicas*, en el sentido de que es racional seguir esas reglas aunque la única manera en que uno puede alcanzar una creencia racional en la fiabilidad de esas reglas sea mediante el seguimiento de esas mismas reglas.[26] Sigue siendo una *restricción* sobre la racionalidad de seguir estas reglas básicas el que haya de ser racional considerar que son fiables. Pero no es cierto respecto de estas reglas básicas (como tal vez lo sea para otras reglas no básicas) que la única cosa que *hace* racional seguir estas reglas básicas sea el hecho de que sea racional considerarlas fiables. Por el contrario, la racionalidad de seguir estas reglas básicas es parte de lo que hace racional considerar que estas reglas son fiables.

En todo caso, propongo que esta conclusión da cuenta correctamente de en qué consiste revisar las creencias propias de una forma racional. Uno revisa sus propias creencias de una forma racional sólo cuando revisa las creencias propias mediante el seguimiento de reglas que es racional que uno siga —esto es, reglas que es racional creer que son suficientemente fiables dadas las circunstancias—.

Esta propuesta puede explicar varios rasgos importantes de las reglas que es racional seguir cuando se revisan las creencias propias.[27] Por ejemplo, típicamente, si es *generalmente racional* seguir cierta regla —esto es, si es racional seguir la regla en *cualquier* caso en el que ésta se aplica—, entonces la regla debe contener una cláusula que requiera la *ausencia de condiciones refutadoras*. Por ejemplo, muchas de las reglas que le permiten

[26] Exactamente qué reglas, si acaso las hay, son "básicas" en este sentido es una de las grandes preguntas de la epistemología, que aquí no puedo intentar responder. En términos muy generales, la concepción que he defendido en otras partes (1999a) es que las reglas racionales básicas son las reglas que desempeñan cierto papel de "pivote" en la economía cognitiva propia.

[27] Esta propuesta acerca de la creencia racional también puede explicar por qué las reglas que es en general racional seguir tienen que permitir un "margen de error" en el sentido en que Williamson (2000, cap. 5) lo ha examinado.

a uno formar creencias con base en la propia experiencia requieren que uno no se encuentre en condiciones que hagan irracional considerar la experiencia que se tiene como fiable. Seguir una regla tal típicamente supone llegar a creer una proposición *p* como respuesta a tener una experiencia de que *p* es el caso. Pero si uno se encuentra en ciertas condiciones especiales que hacen irracional que uno crea que la experiencia propia es fiable, entonces seguir la regla supondrá *no* llegar a creer *p*. Si la regla no exigiera la ausencia de condiciones refutadoras en este sentido, entonces siempre que uno estuviera en esas condiciones refutadoras, no sería racional considerar fiable la regla dadas las circunstancias; por lo que no sería en general racional seguir la regla. Sin embargo, la regla sí exige la ausencia de tales condiciones refutadoras. Entonces, puede ser que, en cualquier caso en el que la regla se aplique, sea racional considerar fiable esa regla dadas las circunstancias, incluso si uno se encuentra en las condiciones refutadoras relevantes. Así, puede ser en general racional seguir la regla.[28]

Hasta este punto de esta sección, solamente he tratado sobre la *revisión racional de creencias*. Pero después de que se ha formado inicialmente una creencia, puede sostenerse la creencia durante largo tiempo sin revisión alguna (ni reconsideración ni reafirmación) de esa creencia. En esos casos, suele olvidarse exactamente cómo se llegó originalmente a formar la creencia. La creencia pasa a formar parte de nuestro acervo general de creencias de fondo. Incluso si es verdad que la manera racio-

[28] De hecho, esta cuestión sugiere un enfoque promisorio sobre la refutabilidad en general. Siempre que es refutado el soporte que le da a cierta creencia el que uno se encuentre en cierta condición, esto se debe a que ya no es racional para uno creer que es suficientemente fiable formar esa creencia como respuesta a estar en esa condición. Como a menudo se ha subrayado, para que sea refutada la justificación de creer en una proposición *p*, no es ni necesario ni suficiente que haya pruebas que apoyen la creencia en la *negación* de *p*. No es necesario porque las pruebas refutadoras podrían meramente requerir la suspensión del juicio sobre *p*, no creer la negación de *p*. No es suficiente puesto que las pruebas que apoyan creer en la negación de *p* podrían ser ellas mismas refutadas por otras razones para creer *p*. Tampoco es necesario que las pruebas refutadoras hagan racional creer que *no es fiable* esta manera de llegar a creer *p* en las circunstancias dadas. Las pruebas refutadoras podrían, cuando mucho, hacer irracional que uno no *suspendiera el juicio* acerca de si esta manera de llegar a creer *p* es fiable en las circunstancias dadas.

nal de *revisar* las creencias propias es seguir las reglas apropiadas, no parece verosímil que un sujeto racional sostenga sus *creencias de fondo* mediante el seguimiento de reglas. Entonces, ¿cómo podemos extender el enfoque que se ha desarrollado hasta aquí de manera que se aplique a las creencias de fondo al igual que a la revisión de creencias?

Yo creo que la solución de este problema consiste en percatarse de que las creencias de fondo mismas desempeñan un papel muy similar al de las reglas. Confiamos en estas creencias de fondo al hacer revisiones de creencias de manera similar a como confiamos en las reglas. En general, las creencias de fondo desempeñan por lo menos dos papeles diferentes en la estructuración del modo en que revisamos nuestras creencias. En primer lugar, una creencia de fondo puede simplemente reconsiderarse y reafirmarse —cosa que cuenta como una "revisión de creencia", en el sentido amplio en el que uso ese término—. En segundo lugar, las creencias de fondo pueden desempeñar un papel crucial en la revisión de algunas *otras* creencias. Por ejemplo, una creencia de fondo puede usarse como "un pase inferencial" [*inference ticket*] que lleva desde ciertas premisas hasta determinada conclusión, o puede formar parte de la información que se da por sentada al evaluar otras proposiciones. Así, para cada creencia de fondo hay por lo menos dos reglas correspondientes, una para cada uno de estos dos diferentes modos en que puede confiarse en una creencia de fondo para realizar revisiones de creencias.[29]

Puesto que estas creencias de fondo son similares a las reglas en este sentido; cuando preguntamos si una creencia de fondo es racional, consideramos efectivamente la creencia como equivalente a la disposición del sujeto a seguir cierta regla. En algunos contextos consideramos efectivamente la creencia como equivalente a la disposición del sujeto a seguir la *primera* regla —la regla que le permite al sujeto reafirmar la creencia de fondo en cuestión—. En otros contextos consideramos efectivamente la creencia como equivalente a la disposición de seguir la *segun-*

[29] *Estas* reglas, sin duda, no serán reglas que sea "racional en general" seguir: incluso si es racional seguir estas reglas en algunos casos, no será racional continuar siguiéndolas si uno adquiere pruebas suficientemente fuertes en contra de la creencia de fondo correspondiente.

da regla —la regla que permite al sujeto confiar en esa creencia de fondo al revisar sus creencias en otras proposiciones en el sentido relevante—. Dado el supuesto de que la creencia de fondo equivale a la disposición del sujeto a seguir cierta regla, podemos decir que la creencia de fondo es racional sólo si es racional para el sujeto seguir esa regla.

Tal como lo he propuesto, es racional seguir una regla sólo si (en el sentido que he esbozado) es racional creer que la regla es fiable. Por ejemplo, considérese la *primera* regla —la regla que le permite a uno reafirmar una creencia de fondo en caso de que surja una cuestión para la que sea relevante—. De acuerdo con mi explicación de la fiabilidad, esta regla será fiable dadas las circunstancias sólo si en cualesquiera mundos posibles cercanos en los que se tiene esa creencia de fondo, si se considera reafirmar esa creencia dadas las circunstancias, se reafirma la creencia y la proposición creída es verdadera. Pero, ¿qué significa que una creencia concreta de fondo [*token background belief*] en un mundo posible que de hecho no es real cuente como "la misma creencia concreta" que una que existe en el mundo real? A grandes rasgos, propongo lo siguiente. Una creencia concreta de fondo en otro mundo posible cuenta como la misma creencia concreta que la que existe en el mundo real sólo si la creencia no sólo es sostenida por el mismo sujeto y tiene el mismo (o similar) contenido, sino también tiene una historia suficientemente similar en la vida mental del sujeto (la creencia se forma y se sostiene de una manera suficientemente similar, etc.). Entonces, en términos generales, dado el supuesto de que una creencia de fondo equivale a una disposición a seguir una regla de este primer tipo, la creencia es racional sólo si es racional creer que la creencia fue formada y sostenida de tal manera que no podría fácilmente ocurrir en las circunstancias dadas que una creencia formada y sostenida de esa manera fuera falsa.

Tomadas en conjunto, las propuestas que he hecho en esta sección ofrecen una especificación de la propiedad *R* tal que la norma universal de la creencia racional es el principio de que todas y sólo las creencias que tengan la propiedad *R* son racionales. A grandes rasgos, las creencias racionales son creencias que o bien resultan de, o (en el caso de las creencias de fondo)

son equivalentes a, el seguimiento de una regla o conjunto de reglas que es racional creer que son fiables. Ha de reconocerse que la especificación de esta propiedad no es del todo no circular, puesto que usa el término 'racional'. Pero para nuestros propósitos no necesitamos una especificación plenamente no circular. Esta especificación es suficiente para mostrar que la norma universal de la creencia racional se *explica* por la norma fundamental de creencia correcta.

El siguiente principio parece una aseveración verosímil acerca de las normas en general (no sólo de las normas epistémicas). Si hay una norma fundamental que dirige a alcanzar cierto resultado, y ese resultado es un fin que sólo puede ser alcanzado utilizando *medios* para ese fin, entonces también hay una norma secundaria que dirige a usar medios tales que sea racional creer que son medios suficientemente fiables para alcanzar ese fin.[30] Como hemos visto, para cualquier proposición p que se considere de manera consciente, la norma epistémica fundamental de la creencia correcta dirige a creer p si y sólo si p es verdadera. Pero este resultado es un fin que se puede alcanzar sólo mediante la utilización de medios para ese fin; y el único medio disponible para ese fin es revisar las creencias propias mediante el seguimiento de reglas apropiadas. De modo que tiene que haber también una norma secundaria que dirija a revisar las creencias propias mediante el seguimiento de reglas que sea racional creer que son medios suficientemente fiables para alcanzar ese fin. De acuerdo con mi propuesta, esa norma secundaria es precisamente la norma universal de la creencia racional. En este sentido, la norma de la creencia racional se explica por la norma fundamental de la creencia correcta.

[30] Este principio no es él mismo una norma epistémica. Hay que reconocer que se refiere a qué es "racional que uno crea", y entonces presupone que *hay* normas de la creencia racional. Esto puede ser evitable en una explicación más completa. Pero incluso si no es evitable, eso, sin embargo, no vicia la explicación, puesto que este principio no dice nada acerca del *contenido* de las normas de la creencia racional.

5. *Las condiciones del conocimiento*

En esta sección propondré una elucidación del conocimiento. Para regresar a la metáfora de "la meta de la creencia", se sabe algo cuando uno ha logrado, mediante los propios esfuerzos racionales, alcanzar la meta de creer la verdad y nada más que la verdad. No todos los casos de éxito cuentan como casos de "éxito mediante esfuerzos propios". Esta distinción puede ilustrarse con un ejemplo que examina Donald Davidson (1980, p. 78). Supóngase que mi meta es matarte. Intento matarte disparándote con una pistola, pero fallo. Sin embargo, mi disparo causa una estampida de cerdos salvajes que termina aplastándote hasta que mueres. En un sentido, he tenido éxito: he causado que ahora estés muerto. Pero no he tenido éxito gracias a mis propios esfuerzos: no estás muerto en virtud de que todo haya sucedido de acuerdo con mi plan.

En general, se "tiene éxito mediante los propios esfuerzos" sólo si se tiene éxito precisamente porque los medios que uno usó para alcanzar la meta funcionaron tal como se suponía que lo harían. Tal como propuse en la sección anterior, un sujeto racional usa "medios" para alcanzar la meta de creer p (la proposición en cuestión) si y sólo si p es verdadera. Estos medios son las reglas que sigue al revisar su creencia en p. Estos medios "funcionaron tal como se suponía que lo harían" sólo si todo aquello que habría sido racional creer, para que fuese racional hacer esa revisión de creencias mediante el seguimiento de esas reglas, realmente fue el caso. En pocas palabras, digamos que las reglas "funcionaron tal como se suponía que lo harían" sólo si son verdaderas todas las "presuposiciones racionales" del sujeto que hace la revisión de creencias mediante el seguimiento de esas reglas.

Tal como he argumentado, la principal "presuposición racional" de la revisión de creencias que se realiza mediante el seguimiento de ciertas reglas es que estas reglas son suficientemente fiables en las circunstancias dadas. Entonces estas reglas "funcionaron tal como se suponía que lo harían" sólo si estas reglas son suficientemente fiables dadas las circunstancias. Pero también podría haber otras "presuposiciones racionales" en la revisión de creencias mediante el seguimiento de ciertas

reglas. Por ejemplo, considérese una regla *R no básica*, que sea racional seguir sólo porque es racional que uno crea, como resultado del seguimiento de *otras* reglas, que la regla *R* es fiable. Por ejemplo, *R* podría ser una regla que fuese racional seguir sólo porque es racional que uno confíe en un determinado experto que le ha dicho que *R* es fiable. Para que sea racional revisar las creencias propias mediante el seguimiento de la regla *R*, ha de ser racional creer, no sólo que *R* es fiable, sino también que la regla de confiar en aquel experto es ella misma fiable. En este caso, la regla *R* "funcionó tal como se suponía que lo haría" sólo si tanto *R* como la regla de confiar en aquel experto fueron efectivamente fiables.

Entonces propongo la siguiente definición: el conocimiento es una creencia racional que resulta del seguimiento que el sujeto hace de una regla o conjunto de reglas (o en el caso de las creencias de fondo, equivale a la disposición que el sujeto tiene de seguir una regla o conjunto de reglas) que "funcionaron tal como se suponía que lo harían". No se necesita agregar que la proposición creída es verdadera. Si las reglas funcionaron tal como se suponía que lo harían, tuvieron que ser fiables en las circunstancias dadas.[31] Puesto que los "mundos posibles cercanos" siempre incluyen el mundo real, una regla no puede haber sido fiable en las circunstancias dadas si de hecho produjo una creencia en una proposición falsa.[32]

[31] Aunque diga que la fiabilidad en las circunstancias dadas es una condición necesaria para el conocimiento, hay al menos dos maneras en que me desvío de las formas más conocidas del fiabilismo, como el defendido por Goldman (1979). En primer lugar, mi enfoque es compatible con una concepción *internista* de la racionalidad. En mi explicación, la racionalidad sólo requiere que sea *racional para uno creer* que las reglas que está siguiendo son fiables, no que estas reglas sean de hecho fiables. La racionalidad de creer que estas reglas son fiables puede ser determinada puramente por hechos "internos" acerca de los estados mentales propios —no por hechos acerca del mundo externo que podrían variar mientras esos hechos internos permaneciesen iguales—. En segundo lugar, de acuerdo con mi explicación, uno sólo puede llegar a saber algo siguiendo las reglas que es racional que uno siga. Si forma una creencia de cualquier otro modo que no sea por el seguimiento de esas reglas racionales, eso no cuenta como la adquisición de conocimiento, y no hay ninguna necesidad de determinar si la creencia se forma como resultado de un "proceso" suficientemente fiable o no.

[32] De este modo, mi concepción respeta la idea a la que llegaron de manera

¿Es esta caracterización del conocimiento intuitivamente correcta? Consideremos algunos de los casos famosos inspirados por Edmund Gettier (1963). Si estoy en un área que contiene numerosas fachadas de granero, la regla que me conduce a creer 'Esto es un granero', con base en una aparente percepción de un granero, no evita fiablemente el error dadas las circunstancias. En alguno de los mundos posibles cercanos en el que sigo precisamente esa regla en esas circunstancias, creo algo falso, puesto que mi percepción es de hecho de una mera fachada de granero, no de un granero real. Puesto que esta regla no es fiable dadas las circunstancias, la creencia no cuenta como conocimiento.[33] De nuevo, supóngase que yo llego racionalmente a creer una proposición falsa, *p*, y racionalmente infiero de *p* la disyunción '*p* o *q*'. Mi creencia en la proposición disyuntiva es correcta y racional, pero no es conocimiento. Esto es porque sostengo esta creencia como resultado de seguir por lo menos dos reglas —la regla que conduce a la creencia en *p*, y la regla por medio de la cual infiero a partir de *p* la proposición disyuntiva '*p* o *q*'; y la primera de estas reglas no evita fiablemente el error dadas las circunstancias—.

En general, si la creencia en la conclusión de un argumento está basada en creer los lemas del argumento, entonces se cree la conclusión como resultado del seguimiento de un conjunto de reglas que también condujeron a la creencia en los lemas. La creencia en la conclusión es racional sólo si las creencias en cada uno de los lemas es también racional. Además, si este conjunto completo de reglas "funcionó tal como se suponía que lo harían", entonces se debe haber llegado a la creencia en cada uno de los lemas mediante el seguimiento de reglas que "funcionaron tal como se suponía que lo harían". Ésta es la razón por la que si la creencia en la conclusión cuenta como

independiente Zagzebski (1994) y Merricks (1995) de que cualquier concepción del "respaldo" [*warrant*] de acuerdo con la cual un respaldo no implique la verdad será vulnerable a los contraejemplos estilo Gettier.

[33] Este ejemplo se debe a Carl Ginet, pero fue Goldman (1976) quien primero lo mencionó en forma impresa. Al ocuparme de este ejemplo sigo de manera cercana a Peacocke (1986, pp. 136–137). Entonces puedo avalar la respuesta de Peacocke a la versión fuerte del ejemplo de la fachada de granero que presentó Saul Kripke en la Gareth Evans Memorial Lecture (1985) y que permanece inédita.

conocimiento, las creencias en todos los lemas del argumento también han de contar como conocimiento. Tiene que subrayarse, sin embargo, que esta consideración sólo se aplica a los *lemas* estrictamente hablando —esto es, a las *conclusiones intermedias* que se llegó a creer *en el camino* que condujo a creer la conclusión final del argumento—. La consideración no se aplica a todas las *creencias de fondo* en las que se confió para llegar a creer esa conclusión. Tal como sugerí en la sección anterior, muchas de estas creencias de fondo desempeñan un papel que es más similar a las reglas que a los lemas. En la medida en que sea racional y fiable confiar en estas creencias de fondo de la manera relevante, no es ni siquiera necesario que todas estas creencias de fondo sean *verdaderas*. Uno puede llegar a saber algo confiando en una gran masa de creencias de fondo, incluso si algunas pocas de esas creencias de fondo son falsas. También puede llegar a saber algo (tal como la fecha de un eclipse) infiriéndolo de una teoría científica (como la mecánica newtoniana) que es en sentido estricto falsa —siempre y cuando la teoría sea suficientemente cercana a la verdad y sea suficientemente fiable confiar en la teoría de esta forma—.[34] El conocimiento es incompatible con lemas falsos; pero es compatible con por lo menos algunos tipos de confianza en creencias de fondo falsas.

En la sección previa argumenté que las "presuposiciones racionales" del hecho de que se forme una creencia mediante el seguimiento de ciertas reglas incluyen, no sólo que las reglas en cuestión eviten el error, sino también que el método utilizado produzca fiablemente la creencia. Así, dada mi explicación del conocimiento, cuando se llega a saber algo, no sólo deben haberse seguido reglas que realmente evitaran el error de manera fiable; también debe haberse utilizado un método que realmente produjera la creencia de manera fiable. Consideremos un ejemplo simple, donde el método consiste en seguir una sola regla en una sola ocasión. Como expliqué antes, muchas reglas que permiten formar o reafirmar una creencia requieren la ausencia de ciertas *condiciones refutadoras*. Supón

[34] Estos dos casos me fueron sugeridos como contraejemplos del requerimiento de que "no hubiese lemas falsos"—el primero por Timothy Williamson y el segundo por Gideon Rosen—.

que es una mera casualidad que no te encuentres en tales condiciones refutadoras. Supón, por ejemplo, que en tu entorno abundan las pruebas refutadoras, pero que por una casualidad nunca te percatas de estas pruebas refutadoras. Tomando un ejemplo de Gilbert Harman (1973, pp. 143–144), imagina que estás visitando un país gobernado por un dictador. Tú llegas a creer una proposición *p* que has leído en la edición matutina de un periódico, y nunca te percatas de las fuertes pruebas refutadoras que el dictador exitosamente ha introducido en las ediciones posteriores del periódico y en otras noticias diseminadas alrededor del mundo. (No hay ninguna diferencia en este caso entre si las pruebas refutadoras requieren la creencia en la negación de *p*, o solamente la suspensión del juicio con respecto a *p*. En cualquiera de los dos casos, te encontrarías en las condiciones refutadoras especificadas en la regla.) En estas circunstancias, tu método no produce de manera fiable la creencia: en algunos de los mundos posibles cercanos en los que la proposición es verdadera, y tú usas este método en las circunstancias dadas, te encuentras en las condiciones refutadoras relevantes, por lo que no formas la creencia en cuestión. Así, tu creencia en este caso no cuenta como conocimiento.[35]

[35] ¿Por qué no hay casos Gettier donde una creencia racional no logre contar como conocimiento porque algunas de las reglas que se siguió al sostener esa creencia, aunque evitaran fiablemente el error, eran *innecesariamente restrictivas*? Parece no haber ningún caso de este estilo; y éste es un enigma dada mi concepción del conocimiento. Pienso que la respuesta tiene que ser que ninguna regla que sea en el sentido relevante "innecesariamente restrictiva" puede ser una regla que sea racional seguir. Una regla *R*1 cuenta como innecesariamente restrictiva sólo si hay otra regla *R*2 disponible tal que sea racional que uno considere a ambas (a *R*1 y a *R*2) como suficiente e igualmente fiables, donde *R*1 y *R*2 difieren la una de la otra sólo en que *R*2 es menos restrictiva que *R*1. Supóngase que para que *R*2 esté "disponible" uno tiene, de hecho, que tener cierto *dominio* de *R*2. Entonces si se formó una creencia mediante el seguimiento de la regla *R*1, y no mediante el seguimiento de *R*2, esencialmente se estarían tratando determinadas pruebas como si fueran relevantes para justificar la creencia en cuestión, aun cuando de hecho las pruebas fueran irrelevantes; pienso que eso sería irracional. (Casos en los que se sigue una regla *R*1 excesivamente restrictiva tienen que distinguirse de casos en los que la creencia está sobredeterminada, es decir, formada mediante el seguimiento tanto de una regla *R*2 como de otra regla *R*3.)

Al mismo tiempo, este enfoque no tiene la falsa implicación de que uno no puede conocer nada por mera casualidad. Tomando un ejemplo de Robert Nozick (1981, p. 193), supóngase que el bandido Jesse James pasa cabalgando. Por pura casualidad, tú estás viendo en la dirección correcta cuando, por otra casualidad, su máscara se le cae y tú lo reconoces. En este caso, es una casualidad que sepas que fue Jesse James el que pasó cabalgando. Pero esto es porque, en prácticamente todos los mundos posibles cercanos relevantes, la oportunidad de seguir esa regla ni siquiera surge. La regla le permite a uno formar una creencia de la forma 'Ése es Jesse James' en respuesta a una experiencia del tipo apropiado; y en la mayoría de los mundos posibles cercanos, uno no tiene una experiencia de ese tipo. Pero en cada mundo posible cercano en el que la proposición sea verdadera, sí tengas una experiencia del tipo relevante y sigas la regla dadas esas circunstancias, formas la creencia de que Jesse James está pasando a caballo. Así, tu método es productor de la creencia dadas las circunstancias. Este caso es diferente del anterior porque existe una diferencia fundamental entre nunca tener la oportunidad de seguir una regla y seguir la regla, pero rehusarse a formar la creencia en cuestión (debido a que uno se encuentra en las condiciones refutadoras relevantes).

De acuerdo con mi propuesta, tiene que ser racional creer que una regla es fiable si es racional que uno siga la regla, y la regla debe ser efectivamente fiable si cualquier creencia que resulte del seguimiento que se hace de la regla ha de contar como conocimiento. La clase de "fiabilidad" que invoqué en esta propuesta es la fiabilidad *local*, o *fiabilidad dadas las circunstancias*, no fiabilidad *global* o *general*. Sin embargo, típicamente no será racional considerar una regla como localmente fiable en las circunstancias particulares dadas, a menos que *también* sea racional considerar fiable la regla en un rango más amplio de circunstancias. En efecto, puede no ser racional considerar fiable la regla en las circunstancias dadas a menos que también sea racional considerar que la regla pertenece a una clase más amplia de reglas fiables. En esos casos, las "presuposiciones racionales" de formar una creencia mediante el seguimiento de una regla incluyen, no sólo que la regla particular seguida

sea fiable en las circunstancias particulares dadas, sino también que la clase más amplia de reglas sea fiable en un rango más amplio de circunstancias. De acuerdo con mi explicación del conocimiento, el conocimiento requiere que todas estas "presuposiciones racionales" sean verdaderas.

Este asunto puede ilustrarse mediante un ejemplo de Christopher Peacocke (1986, p. 145). Supongamos que tú crees racionalmente que tu cuerpo está frío, con base en la sensación de sentir frío. Supongamos además que es verdadero que tu cuerpo está frío, pero tu sensación de frío no está causada porque tu cuerpo esté frío. Tus sensaciones son causadas por neurocientíficos que mantienen tu cuerpo en una cubeta. Sin embargo, por alguna razón no podría ocurrir con facilidad que estos neurocientíficos te hicieran tener la sensación de frío si tu cuerpo no estuviera de hecho frío. Supóngase que tampoco pudiera ocurrir con facilidad que tuvieras esta sensación pero no formaras la creencia 'Mi cuerpo está frío'. En este caso, la regla particular que te permite hacer el juicio 'Mi cuerpo está frío' con base en esta sensación es fiable dadas las circunstancias. Pero no podría ser racional que tú consideraras fiable esta regla a menos que fuese racional que consideraras que son fiables las reglas en una clase más amplia que permiten formar creencias acerca del estado del propio cuerpo con base en tales sensaciones. En este caso, esta clase más amplia de reglas no es fiable, puesto que tus sensaciones son producidas por los neurocientíficos, no por el estado de tu cuerpo. Por esta razón, tu creencia de que tu cuerpo está frío no cuenta como conocimiento.

Tendría que decirse mucho más para mostrar que este enfoque efectivamente ofrece una elucidación adecuada del conocimiento. Puesto que mi enfoque apela a la noción de "reglas fiables", tendrá que lidiar en algún punto con el "problema de la generalidad" (véase Conee y Feldman 1998). Algunas reglas son más generales que otras. Por ejemplo, la regla "Para cualquier proposición p, crea p siempre que tenga una experiencia como de si p fuera el caso" es más general que la regla "Crea que está lloviendo siempre que tenga una experiencia visual como de lluvia cayendo contra el piso afuera de la ventana." En algunas circunstancias, una de estas reglas podría ser

más fiable que la otra. Si crees, con base en la experiencia, que está lloviendo, entonces para determinar si esta creencia cuenta como conocimiento, necesitaremos saber cuál de estas dos reglas estás siguiendo en esa ocasión. ¿Pero qué regla es ésa?

La cuestión de cómo determinar qué reglas está siguiendo un sujeto al formar una creencia dada es sin duda un problema profundo y difícil. Sin embargo, no es sólo un problema para las teorías que invocan "reglas fiables". En cualquier teoría verosímil, necesitamos saber qué reglas sigue el sujeto para determinar si su creencia es racional. Está claro, por ejemplo, que no puede decirse si la creencia en *p* de un sujeto es racional si sólo sabemos que (i) la creencia está basada en otras creencias que el sujeto tiene en *q* y en *r*, y (ii) estas últimas creencias son racionales. La transición de las creencias en *q* y en *r* a la creencia en *p* es una ejemplificación de innumerables reglas diferentes. Incluso si una de esas reglas es una regla que es racional que el sujeto siga, muchas más de esas reglas son reglas que sería totalmente desquiciado seguir. Para evaluar la racionalidad del sujeto al creer *p*, necesitamos saber cuál de esas innumerables reglas el sujeto de hecho ha seguido. De manera que el "problema de la generalidad" es un problema que toda teoría de la creencia racional tiene que enfrentar.

Un segundo problema que cualquier invocación de "reglas fiables" tiene que enfrentar es decir en qué *rango* de mundos posibles y circunstancias una regla tiene que conducir a una creencia correcta para ser fiable. Ya he sugerido que las normas epistémicas no pueden por sí solas determinar precisamente qué rango de mundos posibles y circunstancias es aquí relevante. Hay muchas maneras de precisar los conceptos de fiabilidad, racionalidad y conocimiento, que son igualmente fieles a los conceptos mismos. No obstante, las maneras de precisar estos conceptos que son relevantes para responder la pregunta (ya sea en el pensamiento o en el discurso) acerca de si una creencia particular cuenta como "racional" o como un caso de "conocimiento", pueden ser limitadas por el *contexto* en el que la pregunta sea considerada. Para responder tales preguntas, el rango relevante de mundos posibles y circunstancias es, al menos a grandes rasgos, determinado por el contexto —a

menudo (aunque no siempre) por las consideraciones prácticas que más sobresalen en ese contexto—.

Esta apelación al contexto es de cualquier modo necesaria para resolver un problema que de otra manera socavaría mi enfoque. Supongamos, por ejemplo, que tú sabes que yo tengo un solo boleto para una lotería enorme. Las oportunidades de que gane la lotería no son nulas, pero son astronómicamente bajas. Dada mi poca oportunidad de ganar la lotería, es sin duda racional que tú creas, simplemente con base en eso, que no ganaré la lotería.[36] Al formar la creencia sobre esta base, estás siguiendo cierta regla. Entonces, de acuerdo con mi explicación de la racionalidad, si esa creencia es racional, también tiene que ser racional creer que esa regla es fiable. Si es racional creer que esa regla es fiable, aunque sepas que la probabilidad de que yo gane la lotería no es nula, la proposición de que esa regla es fiable debe ser consistente con la existencia de tal probabilidad. Así que supongamos que es verdad que esa regla es fiable. Presumiblemente también podemos suponer de forma más general que tus circunstancias son exactamente como tendría que haber sido racional que asumieras que son al formar esta creencia de esa manera, de tal modo que todas las otras "presuposiciones racionales" de la formación de esta creencia tuya son verdaderas. Pero entonces, de acuerdo con mi explicación, tú *sabes* que yo no ganaré la lotería. Sin embargo, muchos filósofos piensan que es contraintuitivo decir que "sabes" que yo no ganaré la lotería sólo con base en el hecho de que mis oportunidades de ganar son muy bajas.

Sin embargo, como han argumentado algunos contextualistas como David Lewis (1996, p. 565), *hay* algunos contextos en los que es perfectamente verdadero decir que sabes que yo no ganaré la lotería.[37] En estos contextos, cualquier mundo posible en el que yo gane la lotería es simplemente muy remoto

[36] Algunos filósofos, como Nelkin (2000), afirman que no es racional que creas que yo no ganaré la lotería. Pero incluso esos filósofos consideran que esa afirmación no es *prima facie* verosímil y que requiere una defensa especial. También hay razones para sospechar que esa afirmación tendrá consecuencias radicalmente escépticas (especialmente con respecto a nuestro conocimiento del futuro).

[37] Hay que reconocer que los contextos en los que es verdadero decir que tú sabes que yo no ganaré la lotería son bastante raros. Un contextualista

como para contar como mundo posible "cercano". No obstante, en otros contextos, estos mundos posibles cuentan como mundos posibles "cercanos". En esos contextos, no es verdad decir que sabes que yo no ganaré la lotería. Es más, puesto que eres del todo consciente de cuáles son las probabilidades de que gane la lotería, tampoco es verdad en esos contextos decir que es racional que tú consideres que esta regla es fiable. De manera que, en esos contextos, tampoco es verdad decir que es racional que tú creas que yo no ganaré la lotería. En esos contextos, sólo es verdad decir que es racional que tú tengas un grado alto, aunque parcial, de creencia de que yo no ganaré la lotería. Entonces, de hecho, el grado de fiabilidad que una regla tiene que tener, para que cuente como conocimiento la creencia *C* que se forme siguiendo esa regla, no es más alto que el grado de fiabilidad que tiene que ser racional que el sujeto que cree crea que tiene la regla, si la creencia *C* ha de ser racional. El grado requerido de fiabilidad varía con el contexto, pero es el mismo en ambos casos.

Alguien podría oponerse a esta propuesta del siguiente modo. En al menos algunos contextos, un hablante perfectamente competente podría decir cosas como "La manera en que llegué a creer *p* puede no ser suficientemente fiable como para que cuente como mi *saber* que *p*; pero sin duda es suficientemente buena para hacer racional mi creencia en *p*." Entonces, ¿por qué esto no muestra que el grado de fiabilidad que es racional que el sujeto crea que tiene la regla, si la creencia ha de ser racional, es menor que el grado de fiabilidad que la regla debe efectivamente tener, si la creencia ha de contar como conocimiento?

Sin embargo, de hecho a mí me parece que también hay contextos en los cuales un hablante perfectamente competente podría decir: "Yo sé que *p*, aunque tal vez no tenga suficientes elementos de prueba para que mi creencia en *p* cuente como *racional*." (Por ejemplo, supóngase que el hablante está intuitivamente convencido de que *p*, y cree que esta convicción

que da una explicación sutil de por qué esto es así es Craig (1990, pp. 98-103). Aunque apoyo una explicación contextualista de la lotería, no acepto las soluciones contextualistas al problema del escepticismo; pero aquí no puedo discutir estas cuestiones.

intuitiva es fiable, pero no puede ofrecer gran cosa como justificación pública de esta convicción.) Esto parece mostrar que existen ciertos contextos especiales en los que sobresalen dos diferentes estándares de fiabilidad, y al subrayar la diferencia entre dos términos epistémicos, los hablantes pueden asociar uno de estos términos con el estándar más estricto y el otro término con el estándar más débil. Pero parece que no forma parte del significado mismo de estos términos que uno haya de ser asociado con un estándar de fiabilidad más estricto que el otro.

Aunque el contexto puede reducir la indeterminación en la noción de "fiabilidad" o de "mundos posibles cercanos", parece improbable que la elimine del todo. Ésta no es desde mi punto de vista una objeción a la explicación que he propuesto, dado que existe una indeterminación correspondiente en nuestras intuiciones acerca de cuándo una creencia cuenta como conocimiento. Por ejemplo, supón que formas correctamente creencias con base en la experiencia verídica de la manera ordinaria; pero el genio maligno había planeado llenar hoy tu mente con experiencias engañosas y sólo por una extraordinaria casualidad sus planes se vieron frustrados. En este caso, no es claro si "podría haber fácilmente ocurrido" que seguir las reglas relevantes, dadas las circunstancias, te habrían conducido a creer algo falso. Pero es igualmente poco claro —o al menos así me lo parece— si en este caso tus creencias cuentan o no como conocimiento. Así pues, la indeterminación en mi elucidación del conocimiento no me parece una objeción a esa elucidación.

6. *La importancia del conocimiento*

En esta sección final intentaré mostrar que, si mi elucidación del conocimiento es correcta, entonces la norma del conocimiento se explica efectivamente por la norma fundamental de la creencia correcta —esto es, en términos generales, por el principio de que una creencia es correcta si y sólo si la proposición creída es verdadera—. Para expresarlo de manera cruda —volviendo de nuevo a la metáfora de "apuntar"—, necesito mostrar cómo el hecho de que una persona debería proponerse obtener la verdad es suficiente para explicar por qué esa persona debiera proponerse *conocer* la verdad.

De hecho, existen razones para pensar que la única explicación aceptable de por qué debemos proponernos conocer debe estar fundada en el principio más fundamental de que debemos proponernos llegar a la verdad. Algunos filósofos han intentado recientemente destacar las ventajas ulteriores que el conocimiento tiene por encima de la mera creencia verdadera.[38] Es claro que tales ventajas ulteriores podrían explicar por qué *algunas veces* nos proponemos alcanzar el conocimiento además de la creencia verdadera. Pero lo que es verdaderamente enigmático es que casi *nunca* nos proponemos tener una creencia verdadera sin al mismo tiempo proponernos alcanzar el conocimiento. Efectivamente, como Bernard Williams (1978, p. 37) indicó, ordinariamente no supondríamos que "proponerse obtener la verdad" y "proponerse alcanzar el conocimiento" describen metas diferentes. Por el contrario, supondríamos que ambas describen la *misma meta*.

En términos generales, creo que Williams (1978, pp. 38–45) dio la explicación correcta de la relación entre "proponerse alcanzar la verdad" y "proponerse alcanzar el conocimiento". La razón por la que ordinariamente pensaríamos que estas dos frases describen una misma meta es ésta: un sujeto racional no puede perseguir la meta de creer la verdad y nada más que la verdad, excepto de una manera tal que, si tiene éxito, resultará en conocimiento. Mi elucidación del conocimiento apoya esta explicación de la conexión entre "proponerse alcanzar la verdad" y "proponerse alcanzar el conocimiento". Tal como ya he argumentado, un sujeto racional no puede perseguir la meta de creer la verdad y nada más que la verdad sin utilizar medios que sea racional que él considere medios fiables para esa meta. Pero si estos medios tienen como resultado que crea algo que es verdad precisamente porque "funcionaron tal como se suponía que lo harían", entonces (de acuerdo con mi elucidación del conocimiento) la creencia producida por esos medios cuenta como conocimiento. De modo que la única manera como

[38] Por ejemplo, Craig (1990) argumenta que el conocimiento nos convierte en una fuente valiosa de información para otros de un modo en el que la mera creencia verdadera no lo hace; y Williamson (2000, pp. 75–89) argumenta que el conocimiento desempeña un papel más robusto o imprescindible en la explicación de la acción que la mera creencia verdadera.

un sujeto racional puede perseguir la verdad es una manera tal que, si tiene éxito, resultará en conocimiento. Si esto es correcto, entonces deberíamos estar en desacuerdo con aquellos filósofos, como Christopher Peacocke (1999, p. 34) y Timothy Williamson (2000, p. 208), que sugieren que la creencia tiene como una de sus metas últimas el conocimiento. El conocimiento no es una meta *última* de la creencia. La única meta última de la creencia es la verdad. Las creencias apuntan al conocimiento sólo en el sentido de que cualquier sujeto racional se propondrá alcanzar la verdad por el uso de medios que, si son exitosos, resultarán en conocimiento.

Sin embargo, de acuerdo con el enfoque que defiendo aquí, la metáfora de "apuntar a la verdad" debería ser interpretada en términos fundamentalmente normativos. Mi propuesta central es que la norma fundamental de la creencia correcta explica la norma del conocimiento. Mi explicación del conocimiento ofrece una especificación de la propiedad *C* tal que todas y sólo las creencias que tienen la propiedad *C* cuentan como conocimiento. Para mostrar que la norma fundamental de la creencia correcta "explica" la norma del conocimiento, debo mostrar que esta norma fundamental (en conjunto con otras verdades que no cuentan como normas epistémicas) implica que hay una norma que exige que las creencias tengan la propiedad *C*. Decir que hay una norma que exige que las creencias tengan la propiedad *C* es decir que es necesario que siempre que una creencia carezca de la propiedad *C*, haya un juicio verdadero sobre esa creencia que racionalmente lo comprometa a uno a no sostenerla. Entonces trataré de mostrar que la norma fundamental de la creencia correcta explica la norma del conocimiento argumentando que es necesario que siempre que uno no esté en posición de saber *p*, haya un juicio que uno podría hacer con verdad acerca de *p*, que lo comprometería a no creer *p*.

Supongamos que no te encuentras en posición de saber *p*. Entonces, dada mi elucidación del conocimiento, se sigue, a grandes rasgos, que cualquier manera en que pudieras llegar a creer *p* es, *o bien* no fiable como vía para llegar a la verdad, *o bien* una manera tal que no sería racional que tú la consideraras una vía fiable para llegar a la verdad. Supongamos que tú

juzgaste que éste era el caso. Entonces estarías comprometido a creer, respecto de cualquier manera que pudiera llevarte a creer *p*, *o bien* que no es fiable como vía para llegar a la verdad, *o bien* que no es racional que tú la consideres una vía fiable para llegar a la verdad. Pero en ese caso estarías comprometido a creer, de cualquier vía que pudiera llevarte a creer *p*, que no es racional que tú la consideres una vía fiable para llegar a la verdad. No puede ser racional que tú creas, acerca de alguna vía que pudiera llevarte a creer *p*, que de hecho no es una vía fiable para llegar a la verdad, pero que es racional que creas que es una vía fiable para llegar a la verdad. Eso sería como creer en algo de la forma '*no q*, pero es racional que yo crea *q*'. Pero si es racional que tú creas *q*, no podría simultáneamente ser racional que tú creas no *q*. Entonces, si crees la conjunción 'no *q* y es racional que yo crea *q*', no puede ser el caso que el primer conyunto sea creído racionalmente y el segundo conyunto sea verdadero; si eres racional, estás en la posición de comprender esto. Así, en el caso que estamos considerando, estás comprometido a creer, acerca de cualquier manera en que pudieras llegar a creer *p*, que no es racional que tú creas que es una vía fiable para llegar a la verdad.

De acuerdo con mi elucidación de la creencia racional, si alguna manera de llegar a creer *p* es tal que no es racional que tú creas que es fiable para llegar a la verdad, entonces, no es una manera racional de que tú llegues a creer *p*. Entonces, en el caso que estamos considerando, estás comprometido a creer, de cualquier manera que al seguirla te lleve a creer *p*, que no es una manera racional de que tú llegues a creer *p*. Como argumenté en § 1, el juicio de que no es racional que creas *p* te compromete a no creer *p*. Esto hace verosímil que si estás comprometido a creer, de cualquier manera que pudiese llevarte a creer *p*, que no es una manera racional en que tú llegues a creer *p*, también estás comprometido a no creer *p*. Entonces, podemos concluir que es necesario que, siempre que no se esté en posición de saber *p*, hay un juicio verdadero —a grandes rasgos, "cualquier vía que pudiera llevarme a creer *p* o bien no es fiable o por lo menos no es racional que yo considere que es fiable"— que racionalmente compromete a no creer *p*.

Esta explicación se apoya en mi formulación de la norma de la creencia racional que, como he tratado de hacer verosímil en la sección 4, ella misma se explica por la norma fundamental de la creencia correcta. De esta manera, entonces, es verosímil que la norma según la cual, para toda proposición *p* que uno de hecho considere uno debe creer *p* si y sólo si *p* es verdadera, sí explica efectivamente las normas de la creencia racional y del conocimiento. En este sentido, esa norma es efectivamente la norma epistémica fundamental. Cuando se la interpreta de este modo, ese lema sugerente pero metafórico: "La creencia apunta a la verdad", expresa una verdad fundamental acerca de la creencia.*

[*Traducción: Diego Ortiz González; revisión: Miguel Ángel Fernández Vargas*]

*Presenté una versión previa de este trabajo en la Universidad de Princeton y la Universidad del Estado de Ohio. Estoy profundamente agradecido con los públicos de ambos sitios, así como con los dos grupos de discusión del MIT y de la facultad de filosofía de Harvard, y con Timothy Williamson, David Velleman, Alan Millar, Thomas Kelly y Alexander Bird, por sus comentarios que fueron sumamente útiles.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, J.E., 2002, *Belief's Own Ethics*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Alston, W., 1989, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca.

———, 1986, "Internalism and Externalism in Epistemology", *Philosophical Topics*, vol. 14, pp. 179–221.

———, 1983, "What's Wrong with Immediate Knowledge?", *Synthese*, vol. 55, no. 1, pp. 73–96.

Anscombe, G.E.M., 1958, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, vol. 33, pp. 1–19.

Aristóteles, 1927, *Nichomachean Ethics*, trad. J.E.C. Weldon, MacMillan, Londres. [Versión en castellano: *Ética nicomáquea*, trad. Antonio Gómez Robledo, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Clásicos-UNAM, México, 1983.]

Asher, N., 1987, "A Typology for Attitude Verbs and Their Anaphoric Properties", *Linguistics and Philosophy*, vol. 10, no. 2, pp. 127–197.

———, 1986, "Belief in Discourse Representation Theory", *Journal of Philosophical Logic*, vol. 15, no. 2, pp. 127–189.

Audi, R., 1993, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.

———, 1983, "The Causal Structure of Indirect Justification", *The Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 7, pp. 398–415.

Axtell, G. (comp.), 2000, *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Rowman and Littlefield, Lanham.

Baehr, J., 2009, "Is There a Value Problem?", en Haddock, Millar y Pritchard 2009, pp. 42–59.

Bealer, G., 1984, "Mind and Anti-Mind: Why Thinking Has No Functional Definition", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 9, no. 1, pp. 283–328.

Benson, H., 2000, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford University Press, Nueva York.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Bickel, P.J., Hammel, E.A. y O'Connell, J.W., 1977, "Sex Bias in Graduate Admissions: Data from Berkeley", en Fairley y Mosteller 1977, pp. 113–130.

Boghossian, P., 2003, "The Normativity of Content", *Philosophical Issues*, vol. 13, no. 1, pp. 31–45.

BonJour, L., 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

——, 1980, "Externalist Theories of Empirical Knowledge", en French, Uehling y Wettstein 1980, pp. 53–74.

Brady, M.S. y Pritchard, D.H. (comps.), 2003a, *Moral and Epistemic Virtues*, Blackwell, Oxford.

—— (comps.), 2003b, *Virtues: Moral and Epistemic*, número especial de *Metaphilosophy*, vol. 34, nos. 1–2.

Brandom, R.B., 1994, *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Bratman, M.E., 1993, "Practical Reasoning and Acceptance in a Context", *Mind*, vol. 101, no. 401, pp. 1–16.

Brogaard, B., 2007a, "Can Virtue Reliabilism Explain the Value of Knowledge?", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 36, no. 3, pp. 335–354.

——, 2007b, "I Know. Therefore, I Understand", inédito.

Broome, J., 1999, "Normative Requirements", *Ratio*, vol. 12, no. 4, pp. 398–419.

Carey, S., 1985, *Conceptual Change in Childhood*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Cartwright, N., 1983, *How Laws of Physics Lie*, Clarendon Press, Oxford.

Cherniak, C., 1986, *Minimal Rationality*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Chisholm, R.M., 1966, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Clarke, M., 1986, "Doxastic Voluntarism and Forced Belief", *Philosophical Studies*, vol. 50, no. 1, pp. 39–51.

Clifford, W.K., 1877, "The Ethics of Belief", en *Lectures and Essays*, vol. II, Macmillan, Londres, pp. 339–363. [La versión en castellano se incluye en esta antología, pp. 337–364.]

Code, L., 1987, *Epistemic Responsibility*, University Press of New England/Brown University Press, Hanover.

——, 1984, "Towards a 'Responsibilist' Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, no. 1, pp. 29–50. [Una versión posterior de este artículo apareció como capítulo III de Code

1987. La traducción al castellano de la sección 3 de ese capítulo se incluye en esta antología, pp. 279–298.]

Code, L., 1983, "*Father and Son*: A Case Study in Epistemic Responsibility", *The Monist*, vol. 66, no. 2, pp. 268–282.

Conee, E. y Feldman, R., 1998, "The Generality Problem for Reliabilism", *Philosophical Studies*, vol. 89, no. 1, pp. 1–29.

Craig, E., 1990, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Clarendon Press, Oxford.

Cullity, G. y Gaut, B.N. (comps.), 1997, *Ethics and Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford.

Dancy, J. y Sosa, E. (comps.), 1992, *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.

David, M., 2005, "Truth as the Primary Epistemic Goal: A Working Hypothesis", en Steup y Sosa 2005, pp. 296–312.

———, 2001, "Truth as the Epistemic Goal", en Steup 2001, pp. 151-170.

Davidson, D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford. [Versión en castellano: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita M. Valdés, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1995.]

Dennett, D.C., 1991, "Real Patterns", *The Journal of Philosophy*, vol. 88, no. 1, pp. 27–51.

Dent, N.J.H., 1985, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge.

DePaul, M.R., 2001, "Value Monism in Epistemology", en Steup 2001, pp. 170–185.

———, 1993, *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Routledge, Londres/Nueva York.

DePaul, M. y Grimm, S., 2007, "Review Essay on Jonathan Kvanvig's *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 74, no. 2, pp. 498–514.

DePaul, M. y Zagzebski, L.T. (comps.), 2003, *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.

De Regt, H., 2009, "The Epistemic Value of Understanding", *Philosophy of Science*, vol. 76, no. 5, pp. 585–597.

Dewey, J., 1933, *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process,* D.C. Heath, Boston.

Dimnet, E., 1928, *The Art of Thinking*, Simon and Schuster, Nueva York.

Dretske, F.I., 1983, "Precis of *Knowledge and the Flow of Information*", *Behavioral and Brain Science*, vol. 6, no. 1, pp. 55–63.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Dretske, F.I., 1981, *Knowledge and the Flow of Information*, The MIT Press/Bradford Books, Cambridge, Mass.

Duns Escoto, 1986, *Duns Scotus on the Will and Morality*, trad., selección e introd. Allan B. Wolter, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

Elgin, C.Z., 2009, "Is Understanding Factive?", en Haddock, Millar y Pritchard 2009, pp. 322–330.

———, 2004, "True Enough", *Philosophical Issues*, vol. 14, no. 1, pp. 113–131.

———, 1996, *Considered Judgment*, Princeton University Press, Princeton.

———, 1988, "The Epistemic Efficacy of Stupidity", *Synthese*, vol. 74, no. 3, pp. 297–311.

Everson, S. (comp.), 1990, *Epistemology. Companions to Ancient Thought*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.

Fairley, W.B. y Mosteller, F. (comps.), 1977, *Statistics and Public Policy*, Addison-Wesley, Reading, Mass.

Fairweather, A. y Zagzebski, L.T. (comps.), 2001, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.

Feldman, R., 2000, "The Ethics of Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, no. 3, pp. 667–695.

———, 1988, "Rationality, Reliability, and Natural Selection", *Philosophy of Science*, vol. 55, no. 2, pp. 218–227.

Fernández, M.Á., 2010a, "Aptness and Safety: How Are They Related", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 42, no. 125, pp. 27–46.

———, 2010b, "¿Son problemáticos la naturaleza y el valor del entendimiento para el veritismo?", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. 55, no. 65, pp. 151–173.

Feyerabend, P., 1978a, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso, Londres.

———, 1978b, *Science in a Free Society*, New Left Bank Publishers, Londres.

Field, H., 1982, "Realism and Relativism", *The Journal of Philosophy*, vol. 79, no. 10, pp. 553–567.

Fine, K., 1995, "Senses of Essence", en Sinnott-Armstrong, Raffman y Asher 1995, pp. 53–73.

———, 1994, "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives*, vol. 8, pp. 1–16.

Fogelin, R.J., 1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justifications*, Oxford University Press, Oxford.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Foley, R., 2001a, "The Foundational Role of Epistemology in a General Theory of Rationality", en Fairweather y Zagzebski 2001, pp. 214–230.

———, 2001b, "Three Attempts to Refute Skepticism and Why They Fail", en Luper 2003, pp. 61–73.

———, 1996, "Knowledge Is Accurate and Comprehensive Enough True Belief", en Kvanvig 1996, pp. 87–96.

———, 1993, *Working without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, Oxford University Press, Nueva York.

———, 1987, *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge.

———, 1979, "Justified Inconsistent Beliefs", *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, pp. 247–257.

Foot, P., 1985, "Utilitarianism and the Virtues", *Mind*, vol. 94, no. 374, pp. 196–209.

———, 1978, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral*, trad. Claudia Martínez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1994.]

French, P.A., Uehling, T.E. y Wettstein, H.A. (comps.), 1980, *Studies in Epistemology*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Midwest Studies in Philosophy, 5).

Fricker, M., 2009, "The Value of Knowledge and The Test of Time", en O'Hear 2009, pp. 121–138. [La versión en castellano se incluye en esta antología, pp. 99–121.]

Gaita, R., 1981, "Response to G. Taylor's 'Integrity' ", *Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. sup. 55, pp. 161–176.

Gettier, E., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, vol. 23, no. 6, pp. 121–123.

Gibbard, A., y Varian, H.R., 1978, "Economic Models", *Journal of Philosophy*, vol. 75, no. 11, pp. 664–677.

Ginet, C., 1975, *Knowledge, Perception and Memory*, D. Reidel, Dordrecht.

Goldman, A.I., 2001, "The Unity of the Epistemic Virtues", en Fairweather y Zagzebski 2001, pp. 30–48.

———, 1999, *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford.

———, 1992, "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology", en *Liasons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Bradford Books/The MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 155–175.

———, 1991, "Stephen P. Stich: *The Fragmentation of Reason*", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, no. 1, pp. 189–193.

Goldman, A.I., 1988, "Psychology and Philosophical Analysis", *Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. 89, pp. 195–209.

———, 1986, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

———, 1979, "What Is Justified Belief?", en Pappas 1979, pp. 1–23.

———, 1976, "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. 73, no. 20, pp. 771–791.

Goldman, A. y Olsson, E., 2009, "Reliabilism and the Value of Knowledge", en Haddock, Millar y Pritchard 2009, pp. 19–41.

Goodman, N., 1968, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, Hackett, Inadianapolis.

Gosse, E., 1907, *Father and Son*, W. Heinemann, Londres.

Greco, J., 2009, "The Value Problem", en Haddock, Millar y Pritchard 2009, pp. 313–321.

———, 2003a, "Knowledge as Credit for True Belief", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 111–134.

———, 2003b, "Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise", *Metaphilosophy*, vol. 34, no. 3, pp. 353–366.

———, 2002, "Virtues in Epistemology", en Moser 2002, pp. 287–315.

———, 1999, "Agent Reliabilism", *Philosophical Perspectives*, vol. 13, pp. 273–296.

———, 1990, "Internalism and Epistemically Responsible Belief", *Synthese*, vol. 85, no. 2, 1990, pp. 245–277.

Grimm, S., 2008, "Epistemic Goals and Epistemic Values", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 77, no. 3, pp. 725–744.

———, 2006, "Is Understanding a Species of Knowledge?", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 57, no. 3, pp. 515–535.

Haddock, A., Millar, A. y Pritchard, D. (comps.), 2009, *Epistemic Value*, Oxford University Press, Oxford.

Hahn, L.E. y Schilpp, P.A. (comps.), 1986, *The Philosophy of W.V. Quine*, vol. II, Open Court, La Salle.

Harman, G., 1986, *Change in View: Principles of Reasoning*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

———, 1980, "Reasoning and Evidence One Does Not Possess", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, no. 1, pp. 163–182.

———, 1973, *Thought*, Princeton University Press, Princeton.

Hardwig, J., 1985, "Epistemic Dependence", *The Journal of Philosophy*, vol. 82, no. 7, pp. 335–349.

Hawley, P., 2007, "Skepticism and the Value of Knowledge", en Chienkuo Mi y Ruey-lin Chen (comps.), *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*, Rodopi, Amsterdam (Rodopi Philosophical Studies), pp. 151–170.

Heal, J., 1988, "The Disinterested Search for Truth", *Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. 88, pp. 97–108.

Heil, J., 1983, "Doxastic Agency", *Philosophical Studies*, vol. 43, no. 3, pp. 355–364.

Helm, P., 1994, *Belief Policies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hendricks, V. y Pritchard, D. (comps.), 2007, *New Waves in Epistemology*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Hetherington, S.C., 2001, *Better and Worse Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.

Hobbes, T., 1958, *Leviathan*, Macmillan/Library of Liberal Arts Press, Nueva York. [Versión en castellano: *Leviatán o la materia: forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.]

Hodgson, S.H., 1865, *Time and Space: A Metaphysical Essay*, Longmans, Green, Londres.

Hookway, C., 1993, "Mimicking Foundationalism: On Sentiment and Self-Control", *European Journal of Philosophy*, vol. 1, no. 2, pp. 156-174.

Horwich, P., 2006, "The Value of Truth", *Noûs*, vol. 40, no. 2, pp. 347-360.

Ingham, M.E., 1996, *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living According to John Duns Scotus*, Franciscan Publications, Nueva York.

James, W., 1979, "The Will to Believe", en *The Will to Believe and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979, pp. 13-34; publicado originalmente en Longmans, Green, and Co., Nueva York, 1897.

——, 1956, "The Will to Believe", en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover, Nueva York, pp. 1–31; publicado originalmente en Longmans, Green, and Co., Nueva York, 1897. [La versión en castellano se incluye en esta antología, pp. 365-390.]

Jones, W.E., 1997, "Why Do We Value Knowledge?", *American Philosophical Quaterly*, vol. 34, no. 4, pp. 423–439.

Joyce, J.M., 1998, "A Nonpragmatic Vindication of Probabilism", *Philosophy of Science*, vol. 65, no. 4, pp. 575–603.

Kaplan, M., 1985, "It's Not What You Know that Counts", *The Journal of Philosophy*, vol. 82, no. 7, pp. 350–363.

Kelly, T., 2003, "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, no. 3, pp. 612-640.

Kitcher, P., 1990, "The Division of Cognitive Labor", *The Journal of Philosophy*, vol. 87, no. 1, pp. 5–22.

Klein, P., 1983, "Real Knowledge", *Synthese*, vol. 55, no. 2, pp. 143-164.

Kornblith, H., 1985, "Ever since Descartes", *The Monist*, vol. 68, no. 2, pp. 264–276.

——, 1983, "Justified Belief and Epistemically Responsible Action", *Philosophical Review*, vol. 92, no. 1, pp. 33–48.

Korsgaard, C.M., 1983, "Two Distinctions in Goodness", *The Philosophical Review*, vol. 92, no. 2, pp. 169–195.

Korsgaard, C.M. *et al.* (comps.), 1996, *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Las fuentes de la normatividad*, trad. Laura Lecuona y Laura E. Manríquez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2000.]

Kusch, M., 2009, "Testimony and the Value of Knowledge", en Haddock, Millar y Pritchard 2009, pp. 60–94.

Kvanvig, J., 2009, "Responses to Critics", en Haddock, Millar y Pritchard 2009, pp. 339–352.

——, 2005, "Truth Is Not the Primary Epistemic Goal", en Steup y Sosa 2005, pp. 285–295.

——, 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge. [La traducción al castellano del capítulo 8 de este libro se incluye en esta antología, pp. 123–147.]

——, 1998, "Why Should Inquiring Minds Want to Know? *Meno* Problems and Epistemological Axiology", *The Monist*, vol. 81, no. 3, pp. 426–451.

—— (comp.), 1996, *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa.

——, 1986, "How to Be a Reliabilist", *American Philosophical Quarterly*, vol. 23, no. 2, pp. 189–198.

Lehrer, K., 1974, *Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.

Levi, I., 1986, *Hard Choices: Decision Making under Unresolved Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lewis, D.K., 1996, "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 74, no. 4, pp. 549–567.

Lovibond, S., 1983, *Realism and Imagination in Ethics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Luper, S. (comp.), 2003, *The Skeptics: Contemporary Essays*, Ashgate, Aldershot.

Lycan, W.G., 1996, "Plantinga and Coherentisms", en Kvanvig 1996, pp. 3–24.

———, 1988, *Judgement and Justification*, Cambridge University Press, Nueva York.

———, 1981, "'Is' and 'Ought' in Cognitive Science", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 4, no. 3, pp. 344–345.

MacIntyre, A., 1984, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2a. ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana. [Versión en castellano: *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel y Bernaldo de Quirós, Crítica, Barcelona, 1987.]

———, 1981, *After Virtue*, Duckworth, Londres.

Martin, C.B. y Deutscher, M., 1966, "Remembering", *The Philosophical Review*, vol. 75, no. 2, pp. 161–196.

McDowell, J., 1979, "Virtue and Reason", *The Monist*, vol. 62, no. 3, pp. 331–350.

Merricks, T., 1995, "Warrant Entails Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, no. 4, pp. 841–855.

Millar, A., 1991, *Reasons and Experience*, Clarendon Press, Oxford.

Montmarquet, J.A., 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman and Littlefield, Lanham.

———, 1992, "Epistemic Virtue", en Dancy y Sosa 1992, pp. 116–118.

———, 1987, "Epistemic Virtue", *Mind*, vol. 96, no. 384, pp. 482–497.

———, 1986, "The Voluntariness of Belief", *Analysis*, vol. 46, no. 1, pp. 49–53.

Moore, G.E., 1959, *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, Londres.

Moran, R., 1988, "Making Up Your Mind: Self-Interpretation and Self-Constitution", *Ratio*, no. 2, pp. 135–151.

Morris, M.R., 1992, *The Good and the True*, Clarendon Press, Oxford.

Moser, P.K. (comp.), 2002, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Nueva York.

Murdoch, I., 1970, *The Sovereignity of Good*, Routledge and Kegan Paul, Londres. [Versión en castellano: *La soberanía del bien*, trad. Ángel Domínguez Hernández, Caparrós/Fundación Blanquerna, Madrid, 2001.]

Nelkin, D.K., 2000, "The Lottery Paradox, Knowledge, and Rationality", *The Philosophical Review*, vol. 109, no. 3, pp. 373–409.

Nersessian, N.J., 1993, "In the Theoretician's Laboratory: Thought Experimenting as Mental Modeling", *PSA: Proceedings of The Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1992, vol. 2, *Symposia and Invited Papers*, pp. 291–301.

Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

O'Hear, A. (comp.), 2009, *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge (Royal Institute of Philosophy Lectures, 64).

Owens, D., 2000, *Reason without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity*, Routledge, Londres.

Oxford Dictionary of Science, 1999, Oxford University Press, Oxford.

Pappas, G.S. (comp.), 1979, *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, D. Reidel, Dordrecht.

Pascal, B., 1977, *Pensées II*, ed. Michel Le Guern, Gallimard, París. [Versión en castellano: *Pensamientos*, trad. Juan Domínguez Berrueta, Sarpe, Madrid, 1984.]

Peacocke, C., 1999, *Being Known*, Clarendon Press, Oxford.

——, 1986, *Thoughts: An Essay on Content*, Blackwell, Oxford.

Percival, P., 2003, "The Pursuit of Epistemic Good", *Metaphilosophy*, vol. 34, nos. 1–2, pp. 29–47; reimpreso en Brady y Pritchard 2003a, pp. 29–46.

Petersen, S., 2008, "Utilitarian Epistemology", inédito.

Peirce, C.S., 1992, "The Doctrine of Chances", en *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. I, ed. N. Houser y C. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, pp. 142–154.

Plantinga, A., 1993, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Nueva York.

——, 1988, "Positive Epistemic Status and Proper Function", en *Philosophical Perspectives*, vol. 2, *Epistemology*, pp. 1–50.

——, 1986, "Epistemic Justification", *Noûs*, vol. 20, no. 1, pp. 3–18.

Platón, 1983, *Menón*, en *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, vol. II, trad. F.J. Olivieri, Gredos, Madrid.

Pollock, J.L., 1986, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa.

——, 1974, *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton.

Pritchard, D., 2011, "What Is the Swamping Problem?", en Reisner y Steglich-Petersen 2011, pp. 244–259.

——, 2010, "Absurdity, *Angst* and the Meaning of Life", *The Monist*, vol. 93, no. 1, pp. 3–16.

——, 2009a, "Apt Performance and Epistemic Value", *Philosophical Studies*, vol. 143, no. 3, pp. 407–416.

——, 2009b, "Knowledge, Understanding and Epistemic Value", en O'Hear 2009, pp. 19–43.

——, 2009c, "The Value of Knowledge", *The Harvard Review of Philosophy*, vol. 16, no. 1, pp. 2–19.

——, 2008a, "A Defence of Quasi-Reductionism in the Epistemology of Testimony", *Philosophia*, vol. 78, pp. 13–28.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Pritchard, D., 2008b, "Greco on Knowledge: Virtues, Contexts, Achievements", *The Philosophical Quarterly*, vol. 58, no. 232, pp. 437–447.

———, 2008c, "Knowing the Answer, Understanding and Epistemic Value", *Grazer Philosophische Studien*, vol. 77, no. 1, pp. 325–339.

———, 2008d, "Radical Scepticism, Epistemic Luck and Epistemic Value", *Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. sup. 82, no. 1, pp. 19–41.

———, 2007a, "The Value of Knowledge", *Stanford Encyclopædia of Philosophy*, ed. Eduard Zalta, Stanford University, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/>.

———, 2007b, "Recent Work on Epistemic Value", *American Philosophical Quarterly*, vol. 44, no. 2, pp. 85–110.

Pritchard, D., Millar, A. y Haddock, A., 2010, *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, Oxford University Press, Oxford. [La traducción al castellano del cap. 1, parte I, se incluye en esta antología, pp. 25–52.]

Quine, W.V.O., 1990, *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

———, 1986, "Reply to Morton White", en Hahn y Schilpp 1986, pp. 663–665.

———, 1969, "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 69-90. [Versión en castellano: "Epistemología naturalizada", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 93-120.]

———, 1961, "Two Dogmas of Empiricism", en *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, Harper, Nueva York, pp. 20–46. [Versión en castellano: "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962, pp. 76–78.]

Railton, P., 1997, "On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action", en Cullity y Gaut 1997, pp. 53–79.

———, 1986, "Moral Realism", *The Philosophical Review*, vol. 95, no. 2, pp. 163–207.

Regan, T. y VanDeVeer, D. (comps.), 1982, *Individual Rights and Public Policy*, Roman and Littlefield, Totowa.

Reid, T., 1975, *Inquiry and Essays*, ed. K. Lehrer y R.E. Beanblossom, Hackett, Indianapolis.

Reisner, A. y Steglich-Petersen, A., 2011, *Reasons for Belief*, Springer, Nueva York.

Rescher, N., 1977, *Methodological Pragmatism: A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Riggs, W.D., 2007, "The Value Turn in Epistemology", en Hendricks y Pritchard 2007, pp. 300–323.

———, 2003, "Understanding Virtue and the Virtue of Understanding", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 203–227.

———, 2002, "Reliability and the Value of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 64, no. 1, pp. 79–96.

———, 1998, "What Are the 'Chances' of Being Justified?", *The Monist*, vol. 81, no. 3, pp. 452–472.

Roberts, R.C., 1980, "Thinking Subjectively", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 11, no. 2, pp. 71–92.

Rorty, A.O., 1994, "From Exasperating Virtues to Civic Virtues", inédito.

Rorty, R., 1982, *Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Rumfitt, I., 2000, " 'Yes' and 'No' ", *Mind*, vol. 109, no. 436, pp. 781-823.

Sartwell, C., 1992, "Why Knowledge Is Merely True Belief", *The Journal of Philosophy*, vol. 89, no. 4, pp. 167–180.

———, 1991, "Knowledge Is True Belief", *American Philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 2, pp. 157–165.

Sayre, K.M., 1969, *Plato's Analytical Method*, The University of Chicago Press, Chicago.

Schick, F., 1984, *Having Reasons: An Essay on Rationality and Sociality*, Princeton University Press, Princeton.

Shah, N., 2006, "A New Argument for Evidencialism", *The Philosophical Quarterly*, vol. 56, no. 225, pp. 481–498.

———, 2003, "How Truth Governs Belief", *The Philosophical Review*, vol. 112, no. 4, pp. 447–482.

Shah, N. y Velleman, D., 2005, "Doxastic Deliberation", *The Philosophical Review*, vol. 114, no. 4, pp. 497–534.

Sinnott-Armstrong, W., Raffman, D. y Asher, N. (comps.), 1995, *Modality, Morality, and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge University Press, Cambridge.

Slovic, P., 1990, "Choice", en Smith y Osherson 1990, pp. 89–116.

Smith, E.E. y Osherson, D. (comps.), 1990, *An Invitation to Cognitive Science*, vol. 3, *Thinking*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Sosa, E., 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.

———, 2003, "The Place of Truth in Epistemology?", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 155–181.

———, 2001, "For the Love of Truth?", en Fairweather y Zagzebski 2001, pp. 49–62.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

Sosa, E., 1997, "Reflective Knowledge in the Best Circles", *The Journal of Philosophy*, vol. 94, no. 8, pp. 410–430. [Versión en castellano: *El conocimiento reflexivo en los mejores círculos*, trad. Laura E. Manríquez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2004 (Cuadernos de Crítica, no. 50).]

———, 1993, "Proper Functionalism and Virtue Epistemology", *Noûs*, vol. 27, no. 1, pp. 51–65.

———, 1992, *Conocimiento y virtud intelectual*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México.

———, 1991a, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge.

———, 1991b, "Intellectual Virtue in Perspective", en Sosa 1991a, pp. 270–294.

———, 1988, "Beyond Scepticism, to the Best of Our Knowledge", *Mind*, vol. 97, no. 386, pp. 153–188. [Versión en castellano: "Más allá del escepticismo, hasta donde nuestro conocimiento alcanza", en Sosa 1992, pp. 365—407.]

———, 1985, "Knowledge and Intellectual Virtue", *The Monist*, vol. 68, no. 2, pp. 224—245. [La traducción al castellano se incluye en esta antología, pp. 193–219.]

———, 1980, "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. V, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 3–26; incluido en Sosa 1991a. [Versión en castellano: "La balsa y la pirámide: coherencia *versus* fundamentos en la teoría del conocimiento", Sosa 1992, pp. 213–249.]

Spencer, H., 1940, *Education: Intellectual, Moral, and Physical*, Williams and Norgate, Londres.

Steglich-Petersen, A., 2006, "No Norm Needed: On the Aim of Belief", *The Philosophical Quarterly*, vol. 56, no. 225, pp. 499–516.

Stephen, J.F., 1874, *Liberty, Equality, Fraternity*, 2a. ed., Smith, Elder and Co., Londres.

Steup, M. (comp.), 2001, *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford University Press, Oxford.

Steup, M. y Sosa, E. (comps.), 2005, *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford.

Stich, S.P., 1990, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

———, 1984, "Relativism, Rationality, and the Limits of Intentional Description", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 65, no. 3, pp. 211-235.

Stich, S.P., 1982, "Genetic Engineering: How Should Science Be Controlled?", en Regan y VanDeVeer 1982, pp. 86–115.

Swinburne, R., 2000, *Epistemic Justification*, Oxford University Press, Oxford.

——, 1999, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford.

Taylor, G., 1981, "Integrity", *Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. sup. 55, pp. 143–159.

Tiles, M. y Tiles, J., 1993, *An Introduction to Historical Epistemology*, Basil Blackwell, Cambridge, Mass.

Trianosky, G., 1987, "Virtue, Action, and the Good Life: Towards a Theory of the Virtues", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 68, no. 2, pp. 124–147.

Velleman, J.D., 2000, *The Possibility of Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford.

Wainwright, W.J., 1996, *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Cornell University Press, Ithaca.

Wallace, J.D., 1978, *Virtues and Vices*, Cornell University Press, Ithaca.

Ward, W., 1893, "The Wish to Believe", en *Witnesses to the Unseen*, Macmillan, Londres/Nueva York, pp. 156–309.

Wedgwood, R., 2007, *The Nature of Normativity*, Clarendon Press, Oxford.

——, 2001, "Conceptual Role Semantics for Moral Terms", *Philosophical Review*, vol. 110, pp. 1–30.

——, 1999a, "The A Priori Rules of Rationality", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 59, no. 1, pp. 113–131.

——, 1999b, "The Price of Non-Reductive Moral Realism", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 2, pp. 199–215.

Wilkes, K.V., 1981, "Response to C. Hookway's 'Conscious Belief and Deliberation' ", *Proceedings of The Aristotelian Society*, vol. sup. 55, pp. 91–107.

Williams, B.A.O., 1981, "Internal and External Reasons", en *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 101–113. [Versión en castellano: "Razones internas y externas", en *La fortuna moral. Ensayos filosoficos, 1973–1980*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1993, pp. 131–146.]

——, 1978, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth.

——, 1973, "Deciding to Believe", en *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge University Press, Cambridge,

pp. 136–151. [La traducción al castellano se incluye en esta antología, pp. 439–458.]

Williamson, T., 2000, *Knowledge and Its Limits*, Clarendon Press, Oxford.

Wolter, Allan B., 1986, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

Zagzebski, L.T., 2009, *On Epistemology*, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, California.

———, 2004a, "Epistemic Value Monism", en John Greco (comp.), *Ernest Sosa and His Critics*, Blackwell, Oxford, pp. 190–198.

———, 2004b, "Epistemic Value and the Primacy of What We Care About", *Philosophical Papers*, vol. 33, no. 3, pp. 353–377.

———, 2003a, "Intellectual Motivation and the Good of Truth", en DePaul y Zagzebski 2003, pp. 135–154.

———, 2003b, "The Search for the Source of the Epistemic Good", *Metaphilosophy*, vol. 34, nos. 1–2, pp. 12–28; reimpreso en Brady y Pritchard 2003a, pp. 13–28. [La traducción al castellano se incluye en esta antología, pp. 75–97.]

———, 2001a, "Must Knowers Be Agents?", en Fairweather y Zagzebski 2001, pp. 142–157.

———, 2001b, "Recovering Understanding", en Steup 2001, pp. 235-256.

———, 2000, "From Reliabilism to Virtue Epistemology", en Axtell 2000, pp. 113–122.

———, 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge. [La traducción al castellano de fragmentos de la parte II de este libro se incluye en esta antología, pp. 247–277.]

———, 1994, "The Inescapability of Gettier Problems", *Philosophical Quarterly*, vol. 44, no. 174, pp. 65–73.

SOBRE LOS AUTORES

W.K. CLIFFORD, (1845–1879) matemático y filósofo inglés. Profesor de matemáticas y mecánica en University College de la Universidad de Londres; fue miembro de la Royal Society y la Metaphysical Society en Inglaterra. Entre sus publicaciones filosóficas más importantes están *The Ethics of Belief* (1877) y "On the Nature of Things-in-Themselves" (*Mind*, 1878).

LORRAINE CODE es profesora de Filosofía y de Pensamiento Político y Social en la Universidad de York, Canadá. Entre sus publicaciones más importantes están *Epistemic Responsibility* (University Press of New England and Brown University Press, Hanover, 1987), *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Cornell University Press, Ithaca, 1991), *Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations* (Routledge, Nueva York, 1995).

CATHERINE Z. ELGIN es profesora de filosofía en la Universidad de Harvard, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes se incluyen *Considered Judgment* (Princeton University Press, Princeton, 1996), *Between the Absolute and the Arbitrary* (Cornell University Press, Ithaca, 1997).

MIRANDA FRICKER es profesora de filosofía en Birkbeck College de la Universidad de Londres. Es autora de *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford University Press, Oxford, 2007), y coautora, con Jennifer Hornsby, de *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 2000).

JOHN GRECO es profesor de filosofía en la Universidad de San Luis, Misuri, Estados Unidos, donde ocupa la cátedra Leonard and Elizabeth Eslick. Ha publicado, entre otros, *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry* (Cambridge University Press, Cambridge, 2000) y *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity* (Cambridge University Press, Cambridge, 2010).

WILLIAM JAMES, (1842–1910), filósofo pragmatista norteamericano, investigador pionero de la psicología. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran *The Principles of Psychology* (1890), *The Will to Believe* (1897), *Essays in Radical Empiricism* (1912) y *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902).

HILARY KORNBLITH es profesor de filosofía en la Universidad de Massachusetts, Amherst, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes se incluyen *Knowledge and Its Place in Nature* (Oxford University Press, Oxford, 2000), e *Inductive Inference and Its Natural Ground* (The MIT Press, Cambridge, Mass., 1993).

JONATHAN KVANVIG es profesor de filosofía en la Universidad de Baylor, Estados Unidos. Entre sus publicaciones principales se encuentran *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology* (Rowman and Littlefield, Lanham, 1992), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* (Cambridge University Press, Cambridge, 2003) y *The Knowability Paradox* (Oxford University Press, Oxford, 2006).

JAMES MONTMARQUET es profesor de filosofía en la Universidad de Tennessee, Estados Unidos. Entre sus publicaciones se encuentran *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* (Rowman and Littlefield, Lanham, 1993), *Conversations on Moral Issues* (Kendall-Hunt, 1997) y *Reflections: An Anthology of African American Philosophy* (Wadsworth, 1999).

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

DUNCAN PRITCHARD es profesor de Epistemología en la Universidad de Edimburgo, Escocia. Entre sus principales publicaciones se encuentran *Epistemic Luck* (Clarendon Press, Oxford, 2005) y *What Is this Thing Called Knowledge?* (Routledge, Londres, 2006); junto con Adrian Haddock y Allan Millar, *The Nature and Value of Knowledge* (Oxford University Press, Oxford, 2010).

NISHI SHAH es profesor de filosofía en Ahmherst College, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes están "How Action Governs Intention" (*Philosophers' Imprint*, vol. 8, no. 5, 2008), y "How Truth Governs Belief" (*The Philosophical Review*, vol. 112, no. 4, 2003).

ERNESTO SOSA es profesor de filosofía en la Universidad de Rutgers, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes están *Knowledge in Perspective* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991), *Conocimiento y virtud intelectual* (Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1992), *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford University Press, Oxford, 2007), *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II* (Oxford University Press, Oxford, 2009).

STEPHEN STICH es profesor de filosofía en la Universidad de Rutgers, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief* (Bradford Books/The MIT Press, Cambridge, Mass., 1983), *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation* (Bradford Books/ The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990) y *Deconstructing the Mind* (Oxford University Press, Oxford, 1996).

RALPH WEDGEWOOD es profesor de filosofía en Merton College en la Universidad de Oxford. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran *The Nature of Normativity* (Clarendon Press, Oxford, 2007), "The Normativity of the Intentional" (en B.P. McLaughlin y A. Beckermann (comps.) *The Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2009).

BERNARD WILLIAMS (1929–2003). Fue profesor Knightbridge de filosofía en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y profesor de filosofía en la Universidad de Berkeley, California. Entre sus publicaciones se encuentran *Problems of the Self* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973), *Moral Luck* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981), *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985), y *Truth and Truthfulness* (Princeton University Press, Princeton, 2002).

LINDA ZAGZEBSKI es profesora de filosofía en la Universidad de Oklahoma, Estados Unidos, donde ocupa la cátedra Kingfisher College de Filosofía de la Religión y Ética. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentran *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996), *Divine Motivation Theory* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004), *Philosophy of Religion, a Historical Introduction* (Blackwell, Oxford, 2007), *On Epistemology* (Wadsworth, Belmont, 2008).

ÍNDICE

Presentación general 5

PARTE I. VALORES EPISTÉMICOS

Miguel Ángel Fernández, Introducción 11

Duncan Pritchard, El problema del valor del conocimiento 25

Ernesto Sosa, Normatividad epistémica 53

Linda Zagzebski, La búsqueda de la fuente del valor epistémico 75

Miranda Fricker, El valor del conocimiento y la prueba del tiempo 99

Jonathan Kvanvig, Conocimiento y entendimiento ... 123

Catherine Z. Elgin, Del conocimiento al entendimiento 149

PARTE II. EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES

Margarita M. Valdés, Introducción 179

Ernesto Sosa, Conocimiento y virtud intelectual 193

John Greco, Vicios y virtudes de la epistemología de virtudes 221

Linda Zagzebski, La naturaleza y los componentes de las virtudes intelectuales 247

LORRAINE CODE, Responsabilismo 279
JAMES A. MONTMARQUET, Virtud epistémica 299

PARTE III. LA NORMATIVIDAD DE LA CREENCIA

VELI MITOVA, Introducción 325
WILLIAM K. CLIFFORD, La ética de la creencia 337
WILLIAM JAMES, La voluntad de creer 365
STEPHEN STICH, Una explicación pragmática de la evaluación cognitiva 391
HILARY KORNBLITH, Normatividad epistémica 415
BERNARD WILLIAMS, Decidir creer 439
NISHI SHAH, Un nuevo argumento a favor del evidencialismo 459
RALPH WEDGWOOD, La meta de la creencia 485
Bibliografía 529
Sobre los autores 545

Normas, virtudes y valores epistémicos se terminó de imprimir el 28 de mayo de 2011 en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V. (Matamoros 112, col. Raúl Romero, C.P. 57630, Cd. Nezahualcóyotl, Edo. de México). Para su impresión, realizada en *offset*, se utilizó papel cultural de 90 g; en su composición y formación, realizadas por computadora, se usaron el programa LaTeX 2_ε y tipos New Baskerville y Computer Modern en 19, 15.7, 12.5, 10.5, 9.5 y 8.5 pt.

El tiraje consta de 500 ejemplares.